NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

L'idée de religion chrétienne [1]

Si la foi est une vraie connaissance qui achève notre intelligence, elle n'est cependant pas du type mathématique ou scientifique, car elle ne porte pas sur des abstractions ni sur les êtres matériels. Comme la révélation est la communication que la Personne divine fait d'elle-même aux personnes humaines, la foi, qui l'accueille, est la connaissance que nous nouons sur terre avec Dieu-Personne. Entre celui-ci

1. Cet article s'insère dans une ligne de pensée continue à la suite de précédents ouvrages. Le premier d'entre eux, la *Psychologie Réflexive,* part de l'acte humain, signe de conscience et de présence d'esprit, tel qu'il se manifeste dans l'espace et le temps ou l'histoire, pour y ressaisir l'être humain, en tant qu'il peut être de par sa structure ontologiquement historique. Il est une anthropologie métaphysique. Or le remarquable de cet effort pour comprendre cet acte et cet être est qu'il faut le rattacher à la loi d'ensemble du réel, c'est-à-dire à l'être transcendantal, objet formel de l'intelligence et de la volonté, milieu commun de distinction et de liaison du connaissant, du voulant et du connu, du voulu. A propos de l'existant humain la question de l'être même est ainsi posée. Y répondre est l'intention de la *Dialectique de l'Affirmation.* Grâce à leur rapport à l'être comme tel, elle définit les rapports des êtres entre eux et à l'Etre Absolu. Après avoir établi comment se répartissent dans le réel le fini et l'Infini, le philosophe applique à l'agir humain ses conclusions sur l'être humain et sur l'être comme tel. La *Dialectique de l'Agir* détermine alors le destin de l'homme dans ce monde. L'homme se voit mis en présence non seulement du monde mais avant tout de Dieu, son principe et son terme, comme en face de celui qui l'interpelle et l'appelle. L'homme doit s'assumer dans l'être, assumer l'être en lui et marcher dans la présence de Dieu, à sa rencontre. L'analyse du désir de voir Dieu, où s'exprime finalement le vœu de cette rencontre, révèle que celle-ci n'est possible que si Dieu en prend librement l'initiative et la rend gratuitement possible. L'hypothèse de cette intervention divine dans l'histoire conduit au devoir de rechercher si elle s'est produite et de nous y préparer.

Avec le Christianisme elle se manifeste comme un fait, en dépendance d'un événement, comme une révélation. D'où l'*Idée de Révélation,* divine et surnaturelle qu'un article dans *Gregorianum* (1953, pp. 390-420) prend pour thème et légitime au regard de la raison, comme n'impliquant en elle-même aucune contradiction, aucune impossibilité, et comme réclamant notre foi. *L'idée de religion chrétienne,* fondée sur cette révélation, apparaît logiquement à sa place. De même que des philosophes comme Kant, Hegel, Brunschvicg, ont soumis à l'examen de la raison ces idées de révélation, de religion surnaturelles, mais pour les vider de leur contenu propre, de même le philosophe chrétien reprend cet examen, mais pour sauvegarder leur authentique originalité, acheminer l'esprit vers une attitude logique d'obéissance. Sans devenir incrédule ni crédule, le philosophe, qui se mue en croyant, reste toujours lui-même, c'est-à-dire un penseur, dont la raison se retrouve mieux elle-même dans la foi.

et nous, elle établit des relations nouvelles qui constituent la religion et transforment celles que la raison déterminait. Dieu se nomme maintenant notre père et nous appelle ses enfants; Il se fait notre maître, qui nous enseigne dans notre propre langue et ne nous laisse plus nous débrouiller seuls parmi ses œuvres; Il est le médecin, qui vient à notre secours dans nos maux. Quelle est donc cette religion, qu'Il institue?

I. LA PAROLE ECHANGEE

Il a été dit que Dieu ne nous divinise qu'en s'humanisant et qu'Il s'abaisse jusqu'à nous pour nous élever jusqu'à Lui. Par un troc étonnant, Il prend notre nature afin de nous donner la sienne; c'est « le commerce admirable » dont parle la liturgie. D'autant plus admirable en effet, qu'à l'inverse de l'ordinaire les éléments échangés sont de valeur bien inégale et que Dieu nous livre infiniment plus qu'Il ne reçoit. Si telle est la méthode divine, il est logique que Dieu noue des rapports avec nous de la même manière que nous les nouons entre nous, c'est-à-dire par sa Parole.

Puisque les hommes doivent parler pour se manifester leurs intentions, ce dernier terme couvre toutes les relations, qu'ils peuvent avoir ensemble. Il exprime l'échange des pensées et des connaissances qui entraînent des conversations et des discussions, pour se mettre d'accord, dans la vérité, du point de vue spéculatif. Il exprime encore la manifestation des volontés à l'égard des personnes et des choses dans le domaine pratique, afin d'aboutir à des ententes, à des conventions au plan de la justice, où se contractent des obligations. Ils jouissent ainsi, les uns envers les autres, de certains droits moyennant certains devoirs. Or un mot capital vient d'être prononcé : contracter, contrats. Il signifie l'armature sociale du monde moderne, aussi bien politique, économique que familial : contrats de vente ou d'achat, de bail, de travail, traités commerciaux et politiques, contrats de mariage. Qu'est-ce donc qu'un contrat sinon une parole engagée, c'est-à-dire donnée puis reçue entre deux personnes ou deux groupes de personnes, états ou sociétés. Les intéressés se rencontrent pour débattre leurs intérêts en ce qu'ils ont de commun, de manière à les concilier au lieu de les mettre en conflit; ils se reconnaissent tels et tels droits l'un sur l'autre, moyennant tels devoirs l'un envers l'autre. Le propriétaire d'une maison en cède l'usage au locataire qui lui verse régulièrement telle somme convenue; s'il se prive d'un avantage pour en faire bénéficier quelqu'un, il bénéficie en retour d'une compensation, voire d'un profit normal. Les biens matériels ne pouvant être possédés en entier par plusieurs à la fois, force est de procéder, au mieux de tout le monde, à leur répartition. Après que la discussion a mis les partenaires d'accord sur les clauses de la convention, de façon qu'ils y trouvent tous leur intérêt, ils en rédigent le

texte et y apposent leur signature. Ils s'engagent à l'observer, se concèdent certains droits l'un sur l'autre et certains devoirs l'un envers l'autre, ainsi que le pouvoir de les exiger. Ils échangent leur parole, c'est-à-dire se la donnent et la reçoivent. La loi d'ailleurs authentique ce procédé, en le légalisant selon certaines formes requises, qui constituent des « actes officiels ». La parole, qui est contrat, est donc bilatérale et cela veut dire que celui qui l'a donnée ne peut la reprendre à son caprice, ni se libérer à sa fantaisie, mais qu'il n'est délié qu'après entente avec son interlocuteur, qui le dégage. Les hommes se lient ainsi les uns aux autres en conscience par leur parole.

Ce qui vaut du commerce et de la politique se vérifie de la famille. Indépendamment de l'acte passé devant notaire, l'union de la femme et du mari est constituée par la parole de consentement mutuel, qui est une parole d'amour et de foi. Par elle, ils ne se partagent pas tant des biens matériels qu'ils ne se livrent leurs personnes, leurs corps et leurs âmes. Ils s'abandonnent l'un à l'autre et mettent tout en commun pour ne faire qu'un. Echange de parole tellement efficace qu'il engage pour la vie, pour les bons et les mauvais jours, et que, seule, la mort sépare ceux qui se sont unis ainsi.

La parole humaine est la base même, la solidité, la sécurité de tous les rapports sociaux, qui ne sont possibles que par elle. Dans le domaine spéculatif, elle est le moyen d'obtenir par la vérité l'harmonie des esprits qui cherchent cette vérité. Comme il n'y a qu'une vérité, non plusieurs ; comme elle est toujours la même pour l'essentiel, parce que deux et deux font toujours quatre, une telle parole a de la stabilité par elle-même. Dans le domaine pratique au contraire, qui est plus mouvant, elle ne l'a que par la volonté, la liberté de chacun et la confiance réciproque de tous. Aussi, quand ces volontés faiblissent et que la confiance diminue, le sens des devoirs mutuels et de la parole donnée s'évanouit. L'homme y manque au lieu de la tenir. La valeur absolue de la parole est ici question de fidélité, de loyauté ; fidélité à soi-même autant qu'au prochain. Et si le désordre s'introduit dans les rapports sociaux ou familiaux, une des causes en est toujours un affaiblissement du sens moral, qui méconnaît la portée de la parole et mine sa fermeté. Au jour de Pâques 1939, Pie XII le constatait : « Nous voyons les pactes solennellement sanctionnés ainsi que la parole donnée perdre parfois leur valeur et leur certitude, qui constituent la base et la force de la légitime confiance réciproque : cette dernière une fois enlevée, il devient de jour en jour plus difficile de réduire ou de suspendre les armements et de pacifier les esprits, chose cependant désirée par tous [2] ». Il n'y a pas de crise économique ou politique sans crise morale.

2. Voir dans *La Documentation catholique*, 5 mai 1939, t. 40, col. 548-549. — André Toulemon, *Crise Economique et Crise Morale* (*Etudes*, 1936, t. 228, pp. 19 sq.).

Or Dieu n'a pas eu d'autre manière de faire avec nous que de nous offrir sa parole et de nous demander la nôtre, quoique différemment dans l'Ancien et le Nouveau Testament. « Après avoir, à plusieurs reprises et en diverses façons, parlé à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par son Fils, qu'Il a établi héritier de toutes choses et par lequel Il a aussi créé le monde [3]. » Autrefois, Il communique sa parole par l'intermédiaire de Moïse et, si les Juifs l'acceptent et observent ce qu'elle demande, Il s'engage à les introduire et à les maintenir dans la terre promise. Désormais, Il la donne directement, immédiatement, en tant qu'elle est elle-même une Personne divine. Le don est autrement complet, définitif, et qui l'accueille est sûr d'être fixé dans le Vrai, le Bien éternels. Quoi de plus absolu, de plus irrévocable que cette Parole divine éternelle, que rien ne peut supprimer? Si déjà c'est l'honneur de l'homme de n'avoir qu'une parole, parce qu'il ne s'engage jamais qu'à bon escient, à plus forte raison est-ce le privilège de Dieu de ne pouvoir en avoir deux! Pour ce qui est de Lui, nous sommes donc certains qu'Il ne la reprendra jamais. Ne s'appelle-t-il pas Lui-même le Dieu fidèle? Dès lors, si nous L'acceptons dans la foi, notre attitude n'est plus une affaire de croyance, sans être une affaire de fidélité. Connaissance d'une Personne divine, la foi ne peut être une vie de l'intelligence et ne pas être une vie de la volonté dans l'amour. Croire n'est pas seulement ajouter foi à ce que dit le Christ, c'est discerner, dans ses paroles, sa personne et ses intentions d'amitié à notre égard, pour Lui donner à notre tour dans l'amour toute notre foi, pour nous fier absolument à Lui. Elle nous avance dans la connaissance du Christ en nous faisant sympathiser avec Lui, en nous unissant à sa vie; elle en réalise en nous la réalité concrète et s'achève en espérance comme en confiance. Alors que la raison formulait l'hypothèse d'une intervention de Dieu dans l'histoire, pour que notre destin puisse être entièrement achevé, mais en même temps nous laissait dans l'incertitude à ce sujet, la révélation et la foi nous délivrent de cette ignorance et nous certifient le secours de Dieu. Au lieu d'espérer en ignorant, selon l'expression de Fouillée, nous espérons, parce que nous sommes sûrs de la promesse divine. Pour l'obtenir et pour en profiter, nous obéissons et nous adhérons à Jésus dans la foi. Le croyant s'épanouit naturellement dans un pratiquant et dans un fidèle et sa fidélité est autant fidélité à soi-même qu'à Dieu. Le dogme entraîne une morale d'autant plus exigeante et d'autant moins formaliste qu'elle est un commerce personnel avec Dieu, sa vie intérieure en nous. De ce biais, le conflit est écarté entre les religions d'autorité et les religions de l'esprit.

---

3. *Epître aux Hébreux*, ch. I, verset 1.

II. RELIGION DE L'ESPRIT ET RELIGION D'AUTORITE

Il est en effet des conceptions de l'autorité, qui la faussent entièrement, et qu'il faut rejeter. Les voici. Dans une étude de théologie, le pasteur Léopold Monod [4] donne au mot autorité le sens proposé par Edmond Scherer [5] : « Tout ce qui détermine une action ou une opinion par des considérations étrangères à la valeur intrinsèque de l'ordre intimé ou de la proposition énoncée ». De son côté Auguste Sabatier pense qu'un bon catholique doit non pas réserver mais abdiquer son droit d'examen : « dans l'Eglise, l'état du chrétien ne peut être qu'un état de perpétuelle minorité, car la tutelle qu'il accepte ne cessera jamais; elle a le droit de s'exercer partout et toujours... La forme catholique (du christianisme) correspond à l'âge de l'adolescence, où l'éducation se fait péniblement et réclame une discipline extérieure très étroite et des maîtres dont l'autorité ne doit pas être discutée. C'est ainsi que la discipline et l'autorité catholiques ont fait l'éducation laborieuse et latente du monde païen et du monde barbare jusqu'au XVI[e] siècle. Mais un moment doit venir, quand l'œuvre d'éducation a réussi, où les lisières, dont l'enfant ne pouvait se passer, gênent et compriment la vie de son âge mûr. La mission pédagogique de l'Eglise, comme celle de la famille elle-même, a sa limite et son terme dans la tâche qu'elle remplit [6] ».

Envisageant les discussions courantes sur l'autorité en matière d'éducation, L. Laberthonnière écrit : « Ce qui se dégage de ce qu'on dit ou des attitudes qu'on prend, c'est que l'autorité est conçue uniquement comme une *puissance* qui s'impose ou par contrainte ou par habileté et qui, par essence même, se trouve irrémédiablement extérieure et étrangère à celui sur lequel elle s'exerce ». Mais l'auteur ne défend pas cette vue. S'il ne conteste pas que l'autorité puisse revêtir ce caractère-là chez le maître de l'antiquité vis-à-vis de son esclave ou chez le monarque oriental vis-à-vis de ses sujets, il se demande si elle ne peut pas en prendre un autre qui est absolument à l'opposé. « L'autorité qui agit n'est pas une abstraction. Elle est incarnée dans une personne qui vit; elle est une personne. En s'exerçant, elle se dirige d'après des intentions. Son activité est une activité morale. Et il en résulte qu'*elle change complètement de nature selon l'intention qui l'anime*. Il y a l'autorité qui use du pouvoir et du savoir-faire dont elle dispose pour subordonner les autres à ses fins et qui ne cherche qu'à s'emparer d'eux pour les mettre à son profit : celle-là est asservissante. Il y a l'autorité qui use du pouvoir et du savoir-faire dont elle dispose pour se subordonner elle-même, en un sens, à ceux

4. Léopold Monod, *Le Problème de l'Autorité*, 2[e] édit., p. 43; 3[e], p. 53.
5. *Revue de Théologie et de Philosophie Chrétienne*, t. I, p. 66 (1850).
6. Auguste Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, 8[e] édit., pp. 240 et 253.

qui lui sont soumis, et qui, liant son sort à leur sort, poursuit avec eux une fin commune : celle-là est libératrice. Entre ces deux manières de concevoir et de pratiquer l'autorité, il n'existe pas seulement une différence, il existe une contradiction [7]. » Autant, dans l'une, elle est extérieure à ses sujets qu'elle n'intériorise pas, autant, dans l'autre, elle leur est intérieure parce qu'elle les intériorise et les donne à eux-mêmes. Est-il donc possible d'intérioriser l'autorité en ceux qui lui sont soumis? Nous répondons affirmativement.

Le principe directeur est en effet de remarquer la liaison des idées d'auteur et d'autorité. L'autorité est la qualité, le droit de celui qui est auteur, et plus précisément auteur de personnes; n'est soumis à l'autorité que celui qui a un auteur. L'autorité marque donc un rapport de dépendance entre des personnes. L'étymologie montre encore la parenté de *auctoritas, auctor, augere.* Ce verbe signifie : accroître, faire croître, augmenter. « Et comme il est naturel qu'une croissance soit définie par son début et son terme, les dérivés de *augeo* se sont spécifiés dans ces deux directions jusqu'à signifier d'un côté « produire, faire naître » et de l'autre « parfaire, accomplir ». Le substantif concret *auctor,* équivalant au français *auteur* [8], témoigne de cette référence du concept au principe de la croissance, tandis que l'abstrait *auctoritas* — d'où vient directement notre mot d'autorité, — vise au contraire une croissance qui, accomplie en elle-même, peut en outre servir de modèle et d'exemple [9]. » Sous les divers sens du mot autorité apparaît l'idée générale d'un dynamisme, qui produit et fait croître jusqu'à parfaire. Pour ce motif, il a le pouvoir; il l'a encore, parce qu'il ne peut accomplir et parfaire qu'en étant lui-même parfait, accompli, donc un modèle. En tout cas si l'autorité reste l'apanage de celui qui est auteur de vie, il est assez difficile qu'elle soit extérieure ou étrangère à ses sujets, parce que rien n'est plus intérieur au vivant que sa vie.

De fait, si nous considérons Dieu notre premier auteur, en tant que créateur et, par conséquent, la première autorité sur nous, nous devons redire que, n'étant ce que nous sommes qu'en étant de Lui, nous ne sommes à nous qu'en étant à Lui. Notre présence d'esprit est si bien présence de Dieu, que ce Maître n'est pas plus un étranger dans notre conscience que nous-mêmes. Et puisque nous ne sommes qu'en naissant de nos parents, nous ne sommes voulus par Dieu qu'en étant voulus par eux. Comme nous sommes aussi leur œuvre quant à la vie du corps, ils sont les auteurs de nos jours et jouissent d'une

7. L. Laberthonnière, *Théorie de l'Education,* 1923, pp. 28-30.

8. Dans des expressions comme *auctor generis,* le mot signifie à la fois « celui qui accroît » et « celui qui fonde », « fondateur, auteur », qui a fini par prendre toutes les acceptions que le français donne à « auteur ».

9. Gaston Fessard, *Autorité et Bien Commun,* 1944, pp. 12-13. Cfr André Marc, *Autorité et Liberté* (*Bulletin National des Instituteurs et des Institutrices Catholiques de l'Enseignement Public,* 1934, pp. 55-92).

autorité sur nous. Or, si, entre les enfants et les parents, il y a le lien du sang et de la vie, l'autorité paternelle ne s'impose pas du dehors aux premiers. En aimant la vie en eux, les enfants ne peuvent pas ne pas en aimer les sources. La nature se charge d'unir si intimement l'enfant à sa mère, avant qu'il ne vienne au monde, qu'elle les attache l'un à l'autre. Elle ne semble rompre cette union par la naissance que pour la reformer par d'autres liens : ceux de la tendresse. La mère alors porte ses enfants d'une autre façon, puisqu'ils ne sont pas plutôt sortis de ses entrailles qu'ils commencent à lui tenir beaucoup plus au cœur. Pas plus que les parents ne sont des étrangers pour leur enfant, pas davantage leur autorité n'est pour lui une violence, qui s'impose du dehors. Par l'amour, parents et enfants sont intérieurs les uns aux autres. Que dire de Dieu ou du Christ, auteur de la religion?

Lorsqu'ils se lient entre eux par l'échange de leur parole, les hommes ne nouent que des relations juridiques, qui ne changent rien à leur être. C'est manifeste pour le commerce et la politique, où les devoirs et les droits consentis portent sur des biens matériels extérieurs. Bien que cela soit moins vrai du mariage, où les époux se donnent dans leur personne et leur corps, il reste encore que, même là, l'amour qu'ils conçoivent l'un pour l'autre, ne les transforme pas physiquement dans leur être, puisqu'il le présuppose avec toutes les qualités qu'ils peuvent se reconnaître. Il n'en va pas ainsi de Dieu, lorsqu'Il nous aime et se met en rapport avec nous. Nous savons déjà que son amour a pour privilège d'être créateur et qu'Il ne nous chérit pas pour les mérites qu'Il découvre en nous, mais pour ceux qu'Il y verse. Il ne nous aime point parce que nous sommes bons, mais parce qu'Il est bon. Au lieu d'être déterminé par la valeur d'un être, Il la constitue. Puisque c'est un apanage qui tient à sa nature même, Il le manifestera, lorsqu'Il fera de nous ses enfants et non plus seulement ses créatures. Que signifie donc ce langage : être enfants de Dieu, de sa famille?

La manière d'être d'une famille est d'y entrer par la naissance et la génération, qui donnent le sang et le nom des parents avec le droit à leur héritage. Naissance, que couronne l'éducation, pour que les enfants ne reçoivent pas la vie du corps sans la vie de l'esprit et sans partager les sentiments et les pensées de tous les membres de la famille. Naître au sein d'une famille est le seul moyen de venir en ce monde et d'être agrégé à la société. Par cet intermédiaire, des affinités se créent avec les autres personnes et s'étendent peu à peu. Cela commence d'abord avec la parenté proche par les liens du sang, puis se poursuit avec la parenté éloignée, pour atteindre enfin le simple prochain, c'est-à-dire tous les hommes, sans limites fixées d'avance. A mesure qu'ils passent des proches aux parents éloignés, puis finalement au prochain, les rapports se multiplient, mais se desserrent, pour

devenir moins intimes et moins continuels, de sorte que, par l'ironie de la dialectique, le prochain, qui se place au delà des parents éloignés, ne fait plus partie de nos proches et doit être plutôt lointain de nous que prochain. Au lieu de nous être cher, il risque de nous être indifférent.

Mais quand un mariage est stérile et ne réussit pas à peupler un foyer, il est une autre façon d'y parvenir : l'adoption. Alors les parents, qui ne donnent pas à l'enfant la naissance et le sang, lui transmettent au moins leur héritage et leur nom, en le gratifiant de leur amour par un acte que légalise la loi. L'enfant adopté ne doit plus la vie à ses parents adoptifs. Si considérable soit le don qu'ils lui font, il n'est pas si grand ni si complet que celui des parents à leur fils selon la chair. Ils n'infusent vraiment rien dans l'organisme de l'être dont ils font leur enfant ; ni la vie du corps, puisqu'il est un homme déjà, ni les qualités qui peuvent provoquer leur choix, puisque ce choix les présuppose et qu'elles le motivent. Ils lui confèrent un titre et des droits et leur adoption est avant tout un acte juridique.

Pour ce qui est de nous et de Dieu, il est clair que nous ne sommes pas ses enfants par droit de naissance ou de nature, puisque c'est le privilège inaliénable du Fils unique, né de toute éternité dans le sein du Père, et dans lequel Celui-ci se reconnaît comme en sa parfaite image. Nous ne pourrons donc être au plus que ses enfants adoptifs et l'analogie de l'adoption humaine est d'ailleurs utilisée par Dieu dans sa révélation pour nous faire entendre notre situation à son égard. Le terme *analogie* est, en l'occurrence, d'autant plus exact qu'il traduit entre plusieurs cas pareils une différence essentielle d'après un principe. Or ce principe, qui différencie l'adoption humaine et l'adoption divine, est précisément tiré de l'amour divin, lequel, répétons-le, ne nous est pas donné parce que nous sommes bons, mais parce que Dieu est bon. En nous déclarant ses fils, Dieu ne se heurtera pas aux mêmes limites qu'un père adoptif humain. Son amour n'est effectif qu'en étant efficace, c'est-à-dire qu'en rendant effectivement digne de Lui. Il le sera donc lorsque, par un geste de grâce, Il élargira le cercle de sa famille et nous installera à son foyer. Son adoption dépassera le plan purement juridique pour agir au plan réel et faire effectivement de nous des fils. Il nous transformera, nous métamorphosera. Il nous enrichira, nous dotera d'un organisme spirituel nouveau, proportionné à la dignité qu'Il nous confère. Il renouvellera notre être, en lui infusant un sang plus généreux, une santé plus robuste, une intelligence plus vive et un cœur vraiment filial. Il accomplira réellement cette communication de vie à laquelle un père adoptif ordinaire ne peut même pas penser. Sa parole opère en nous une transfiguration, qui est une renaissance, une régénération, une seconde naissance, si bien qu'après nous avoir créés par amour déjà comme des serviteurs, Dieu, par un amour plus total et plus gratuit,

nous engendre comme ses fils. Reprenant le mot d'un poète païen, saint Paul pourra dire aux Athéniens que nous sommes de la race de Dieu [10].

Le sens profond de l'Incarnation est là, pour autant qu'elle est celle de la seconde personne de la Trinité. Puisque, en elle, le Fils propre de Dieu se fait fils de l'homme, et que la nature humaine subsiste dans le Verbe, l'Homme Christ-Jésus est et n'est que la personne du Fils de Dieu. Ce Fils, en tant que Fils, est ici donné à la créature, de sorte que, dans le Christ, la nature humaine est perfectionnée, améliorée, afin de pouvoir être filiale, puisqu'elle est en relation toute spéciale au Fils. La filiation, qui la rend filiale, provient de la personne du Verbe et n'est pas adoptive, puisqu'elle est celle du Fils unique. Dans le Christ-Homme, l'humanité tout entière se trouve affiliée dès là qu'elle participe à la grâce du Christ. Filiale en elle-même, cette grâce l'est encore dans ses communications. Par elle, nous avons donc part à la filiation personnelle du Verbe, parce que tout ce qui est dans le Christ y est pour nous. Jésus dira lui-même que son Père est notre Père [11]. Puisque Dieu s'humanise pour nous diviniser, cette divinisation, qui est l'œuvre du Fils et son influx sur nous, n'est ce qu'elle est que par une relation très spéciale au Fils, donc à sa filiation. Donc elle est elle-même filiale. Dire que nous sommes divinisés, n'est-ce pas dire que nous sommes christianisés? En termes très précis, n'est-ce pas affirmer que nous sommes affiliés à Dieu selon toute la force du terme?

Le Christ a usé de ce langage en toute sa vigueur précise, lorsque Nicodème vint le voir une nuit pour se faire instruire. Or sa déclaration formelle est que nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu. Nicodème s'accroche au mot important. Comment un homme, qui est déjà vieux comme lui, peut-il naître? Faut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et naître derechef? Et le Christ de répéter tranquillement : « Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu! Car ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. Ne t'étonne pas de ce que j'ai dit : il faut que vous naissiez de nouveau. Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix, mais ne sais d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit [12]! » Nous disons ce que nous savons.

Malgré l'étonnement de Nicodème qui ne comprend pas, l'affirmation reste catégoriquement maintenue : il s'agit bien d'une naissance nouvelle. S'il ne faut pas l'entendre grossièrement, charnellement, mais spirituellement, s'il y a de l'analogie avec les concepts de naissance que nous pouvons nous former de nous-mêmes, cette

10. *Actes des Apôtres,* XVII, 28.
11. Saint Jean, XX, 17.
12. Saint Jean, III.

analogie est bien autre chose qu'une métaphore, dès là qu'elle est utilisée par le Christ, qui parle en connaissance de cause. Les théologiens la comprennent comme la venue de Dieu en nous, dans notre âme, pour y établir son domicile, en sorte qu'Il est en nous comme Il est en Lui, et que son intérieur devient le nôtre. Inversement, notre intérieur n'est plus seulement le nôtre; il est encore le sien. Cette différence dans l'intériorité constitue la différence essentielle entre les deux ordres de vie. Et ce langage traduit clairement combien Dieu, qui nous est intérieur du fait de la création, l'est encore plus du fait de la grâce, puisqu'Il n'est pas seulement l'auteur de notre intérieur mais qu'Il en est la vie intérieure. Si le lecteur se rappelle toutes les analyses précédentes sur notre désir de voir Dieu [13], de façon que la présence de Dieu à soi devienne notre propre présence d'esprit, nous dirons que, dans notre condition présente, sans être la manifestation de cette présence réelle de Dieu à notre conscience, la grâce en réalise cependant les conditions. Dieu est dit présent à notre âme, comme notre âme est présente à soi, bien que nous n'en ayons pas ordinairement conscience.

Or ce qui vaut de Dieu, vaut également du Christ, qui est pour nous l'auteur de cette grâce. Saint Pierre le nomme « l'auteur de la vie [14] »; dans l'*Epître aux Hébreux*, la Vulgate l'appelle l'auteur et le consommateur de notre foi [15]. Il nous est donc aussi intérieur que Dieu.

Dès lors, nous ne sommes pas plus les auteurs de notre vie surnaturelle que de notre vie naturelle, et nous devons à un autre notre seconde naissance aussi bien que la première. Dans le domaine de la grâce, nous restons soumis par le dedans et par tout nous-mêmes à l'autorité divine, parce que nous ne sommes nous que par elle. Notre vie divine dépend entièrement du Christ dans son origine et dans sa croissance. Il revient à Lui de la développer, de l'organiser.

Or Il a dans ce but institué l'Eglise. Et comme Il ne devait pas plus que nous demeurer indéfiniment sur terre, Il a délégué tous ses pouvoirs à d'autres hommes, de manière qu'ils puissent s'assurer eux-mêmes des successeurs. Le salut se trouve ainsi mis à notre portée par l'intermédiaire d'hommes qui enseignent, gouvernent et dispensent les choses saintes. En liaison avec le Christ, ils participent de son autorité. Faut-il dire que l'autorité de l'Eglise, ainsi organisée pour administrer la vie de la grâce, nous est intérieure comme le Christ? Evidemment oui, quelle que soit par ailleurs sa façade extérieure administrative.

Entre la société religieuse qu'est l'Eglise et n'importe quelle société laïque, fût-ce la plus nécessaire comme la société civile, une diffé-

13. Voir André Marc, *Dialectique de l'Agir*, pp. 215-276.
14. *Actes des Apôtres*, III, 15.
15. *Epître aux Hébreux*, XII, 2.

rence capitale existe. A l'opposé de la société familiale, la société civile et son autorité n'engendre pas ses membres et ne leur donne point le jour. Elle les présuppose existant à l'état adulte. Elle n'est donc pas auteur de vie dans le même sens que les parents pour leurs enfants. Elle l'est en un sens moins parfait, mais indispensable encore et réel, en ce qu'elle permet certaines conditions économiques, politiques et sociales requises à l'épanouissement de la vie humaine. De là cet autre contraste : si toute société réclame l'autorité d'un chef, la famille, qui est génératrice de ses enfants, désigne par cette génération même le sujet de l'autorité. La nature, au contraire, ne le désigne point dans la société civile mais laisse aux membres de celle-ci la liberté d'apporter les précisions qu'ils jugent convenables.

Si nous comparons l'Eglise comme société religieuse à la société familiale ou à la société civile, il est manifeste qu'elle se rapproche davantage de la première, parce qu'elle dispose du pouvoir générateur du Christ. Comme le Christ nous engendre à sa vie, ainsi, avec Lui, elle nous enfante à la grâce et c'est pourquoi la tradition dit qu'elle est une mère. La même tradition donne encore volontiers à ses chefs et à ses ministres, surtout à son Pontife suprême, le nom de pères. Langage qui marque à quel point l'Eglise atteint en nous la vie dans ses sources et non plus dans son épanouissement seul, donc à quel point elle nous est intérieure. Puisque l'autorité religieuse engendre ainsi par le dedans la société religieuse, le conflit de la religion de l'esprit et de la religion de l'autorité repose sur une méprise fondamentale et disparaît avec une vue exacte des choses. La vraie religion d'autorité est une religion de l'esprit, et réciproquement. Même sous des apparences humaines, l'autorité religieuse nous est plus intérieure que celle d'un père et d'une mère selon la chair. Elle nous est intérieure comme celle de Dieu Lui-même. Vis-à-vis de notre père et de notre mère de la terre, nous ne sommes pas toujours des petits enfants, tandis que nous le restons toujours vis-à-vis de l'Eglise et de Dieu.

Comment évoluent les relations d'une mère et de son enfant? Au début, elles sont des plus intimes, puisque la mère porte son enfant dans son sein, le nourrit de son propre sang, et que leurs vies sont mêlées. Pourtant, autant les deux corps sont unis, autant le commerce de leurs âmes est impossible, puisque la conscience de l'enfant sommeille et s'ignore, incapable qu'elle est d'accueil et de don. Puis vient l'heure de la naissance, où la mère met au monde son fruit, en le détachant d'elle de façon qu'il puisse mener sa vie autonome et distincte. En se rompant, les liens de la chair font place à d'autres plus spirituels, qui se nouent peu à peu entre les cœurs, au fur et à mesure que, en grandissant, l'enfant devient capable de comprendre l'amour pour le recevoir et le rendre. Après les premières années de vie commune sous le même toit, l'enfant quitte le foyer paternel pour

assurer sa propre vie par lui-même. Devenu majeur, il est l'égal de ses parents, dont l'autorité ne se fonde plus sur l'inégalité de développement intellectuel et moral entre eux et lui, mais uniquement sur le respect et l'amour mutuels. Le sens général du mouvement est dans une indépendance de plus en plus grande des personnes les unes à l'égard des autres ; il est un passage de la communauté des vies à leur séparation.

Au point de vue surnaturel, entre l'Eglise et nous, la marche est exactement l'inverse. Tant que nous ne vivons pas de la grâce, nous ne sommes pas dans l'Eglise et nous ne vivons pas d'elle ; nous lui sommes extérieurs et sa vie et la nôtre sont séparées. Mais dès que nous naissons à la grâce, nous naissons à l'Eglise qui nous y enfante. Nous devenons ses membres, pour entrer dans son sein. Si bien que loin de nous enfanter hors d'elle, en nous détachant d'elle, elle nous attache à soi. Littéralement, elle nous incorpore à soi, elle nous porte en elle. A son égard, nous sommes plutôt dans la situation de l'enfant qui vit dans le sein de sa mère, avec l'inconscience en moins et, en plus, la lucidité de l'adulte. Quel que soit le degré de notre croissance, quelle que soit notre maturité surnaturelle, nous ne pouvons nous séparer d'elle sans tout perdre et sans mourir, de la même façon que se dessèche un membre amputé du corps. Elle et nous ne faisons qu'un, au sens fort du mot, dans le courant d'une même vie divine, comme le Christ et nous ne faisons qu'un, car Il est tout en tous. S'il n'est de vie intérieure que dans l'union à l'Eglise et par elle au Christ, il n'est de vie intérieure pour nous que si nous sommes intérieurs à l'Eglise, qui est elle-même intérieure à nous. Son autorité nous fait être et grandir.

Pour le bien entendre, il est capital de saisir ici le rôle du Saint-Esprit, par lequel désormais le Christ agit en nous comme dans l'Eglise. Pour que Jésus soit compris de l'humanité, s'il est nécessaire qu'Il parle oralement, matériellement, par des mots que les oreilles entendent et que les yeux lisent, cela n'est pas suffisant. Il parle ainsi du dehors et paraît extérieur. La révélation ne peut se réduire à un phénomène perceptible par les sens. C'est à l'âme et dans l'âme surtout que Dieu parle. Cette parole intime peut s'accompagner de signes extérieurs, mais l'essence de la révélation divine consiste dans l'illumination intérieure et non pas dans la sensation corporelle. Dans tout langage et dans toute conversation, l'important ne réside pas dans les sons matériels, mais dans l'intention qu'y met celui qui les utilise pour celui auquel il les destine. Ce qui compte dans l'orateur, c'est l'acte intérieur que le verbe exprime et, dans l'auditeur, c'est un autre acte intérieur qui assimile ce verbe et le fait sien. Pour que deux interlocuteurs se comprennent et, qui plus est, s'entendent, c'est-à-dire, sous les termes, voient et mettent les mêmes intentions, il faut qu'ils soient de même mentalité, de même niveau, c'est-à-dire

de même vigueur d'intelligence et de même affectivité. Grâce à quoi, ils ne prendront pas seulement leurs discours dans le même sens, mais ils sympathiseront ensemble dans les mêmes vues et les mêmes projets. Lorsque parle un mathématicien de génie, les profanes discernent matériellement les signes algébriques, sans atteindre ce qui se cache en eux, car ils n'ont point sur la question la même force d'esprit ni le même entraînement que lui. Des personnes d'esprits contraires ne reconnaissent pas les mêmes choses sous les mêmes expressions et, dans un même texte, elles sauront au besoin glisser des intentions opposées. Ce qui est si fréquent entre les hommes se trouvait entre Jésus et ses contemporains. Entre eux et Lui, la différence de niveau intellectuel, moral et spirituel était extrême et telle qu'il ne s'en est jamais vu de pareille. Un abîme se creusait entre l'intelligence infinie et ces esprits bornés, entre une âme à la spiritualité la plus pure et des cœurs aux préoccupations les plus grossières et les plus basses. D'un côté, désintéressement complet; de l'autre, égoïsme farouche. Et c'est pourquoi, en ne parlant que des plus intimes du Christ, leurs esprits n'étaient pas pénétrables à ses pensées; ils ne pouvaient pas davantage pénétrer ses idées. Ils ne réalisaient pas comment ses intentions dépassaient les horizons terrestres, pour découvrir le royaume éternel de l'Esprit. Dans le vocabulaire de Léon Brunschvicg, disons qu'ils ne s'affranchissaient pas du réalisme et du matérialisme du mot et ne se haussaient pas jusqu'au spiritualisme de l'idée ni jusqu'à la spiritualité de la personne. Affranchissement qui était pourtant le but du Christ et qui détermine la tactique de toute sa prédication. Quelle que fût leur affection pour Lui, leur tête restait dure et leur cœur sans élévation. A la parole extérieure devait s'ajouter la transformation intérieure que l'économie de la Rédemption réservait au Saint-Esprit.

Sans détailler ni exposer ici la théologie du Saint-Esprit, il suffit de rappeler les paroles formelles de Jésus dans son admirable dernier discours après la Cène. Il annonce à ses Apôtres, qu'Il s'en va mais qu'Il ne veut pas les laisser orphelins parce qu'Il reviendra pour faire en eux sa demeure. Ce retour n'est pas réalisé par les séjours et les apparitions rapides dont Il les gratifiera après sa résurrection, puisqu'Il les quittera définitivement à son Ascension. Il est expressément indiqué comme devant être la venue de l'Esprit Saint, le jour de la Pentecôte. A cette troisième personne divine est confiée la mission d'achever dans les âmes l'œuvre de Jésus en la leur faisant réaliser, en leur faisant comprendre son secret. Il ne dira rien de neuf, mais Il rappellera avec précision tout ce que le Christ a dit; Il en manifestera la vérité; Il en donnera l'intelligence; Il ouvrira les esprits et les cœurs; Il les rendra pénétrables et pénétrants pour tout ce qui touche Dieu. Il les remplira de courage et de sagesse en même temps. Il leur infusera l'ardeur des entreprises et le zèle de l'apostolat. Il les

rendra pratiquants jusqu'à la mort et fidèles jusqu'au martyre. Dans les affaires de Dieu, en effet, le Saint-Esprit est un esprit pratique et de pratique; Il est esprit de foi, de fidélité, de vérité, de témoignage et d'audace, de tendresse et de charité; c'est un esprit de famille, un esprit filial. Or qui peut nous rendre mieux aptes à comprendre un homme, à pénétrer dans sa personne, sinon d'avoir part à son esprit? Le seul moyen de pénétrer la personne du Christ et d'être pénétré par elle, c'est donc aussi d'être imprégnés de son Esprit. Aussi, toutes ces « choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, et que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment, c'est à nous, dit saint Paul, que Dieu les a révélées par son Esprit; car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. Qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui? De même personne ne connaît ce qui est en Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu. Pour nous, nous avons reçu non l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce [16] ».

Sans l'Esprit Saint, le Christ est comme un autre homme, qui nous parle du dehors; mais avec cet Esprit, qui est le révélateur intérieur, le Christ nous parle au dedans; Il s'intériorise en nous. Il nous fait dépasser le réalisme du mot et parvenir jusqu'à la spiritualité de sa personne, jusqu'au spiritualisme de l'idée. Il y a là tout ce qu'il faut pour satisfaire le critique le plus avide d'une religion en esprit et en vérité.

D'ailleurs, de même que cette religion de l'esprit est nécessairement par sa nature une religion d'autorité, de même la religion d'autorité qui est supposée ici, est, par essence, une religion de l'Esprit. L'homme, en effet, n'est pas l'auteur de cet Esprit Saint qui lui est donné, puisqu'il le reçoit et que le Christ le donne comme Il l'entend, c'est-à-dire par l'autorité de l'Eglise. Or, elle-même est vivifiée, fécondée, rassemblée par l'Esprit. Il l'ombrage pour qu'elle conçoive en nous le Christ, comme Il couvrait la Vierge de son ombre, afin qu'elle conçoive en elle le Verbe fait chair. L'Esprit Saint n'anime l'Eglise que pour nous animer tous et spiritualiser l'humanité. Par elle, Il se respire et s'inspire en nous. Lorsque l'Eglise enseigne et parle, Il enseigne et parle Lui-même; et quand les fidèles écoutent cette instruction, l'Esprit l'écoute encore en nous. Le même Esprit écoute et parle dans l'Eglise enseignante et dans l'Eglise enseignée, dans l'Eglise dirigeante et dans l'Eglise dirigée. Déjà saint Augustin écrivait en termes pareils que « le Christ prêche le Christ [17] »; Il se prêche Lui-même à Lui-même. Il n'est donc pas étonnant que, à

16. Saint Paul, *I aux Corinthiens*, II, 9-13.
17. Saint Augustin, *P.L.*, t. 39, col. 1563.

travers l'autorité religieuse, l'Esprit se découvre et se discerne dans les fidèles, puisqu'il s'agit pour Lui de se comprendre et de se reconnaître Lui-même. L'apparent dialogue de l'autorité religieuse et de ses fils cache au fond le monologue où l'Esprit Saint se parle et se répond à Lui-même. Dans leur conversation, l'Esprit converse avec soi. Dans ces conditions, la vie intérieure d'une âme individuelle n'a pas à craindre que, en se faisant contrôler, elle soit fatalement comprimée et que cette vérification soit forcément funeste à sa liberté. Puisque cet examen est fait par l'Esprit Saint, il est le moyen sûr d'un épanouissement authentique et de la vraie spontanéité surnaturelle. En s'éprouvant Lui-même, l'Esprit n'asservit pas l'Esprit, mais Le libère, en Le purifiant de tout ce qui n'est pas Lui.

Si le Christ nous communique ainsi son Esprit pour que, ne faisant avec Lui qu'un seul esprit, nous ne fassions qu'une seule pensée, l'unité entre nous, comme entre nous et Lui, ou entre nous et Dieu, s'avère aussi étroite que possible et pareille à l'unité des trois Personnes divines entre elles. Le Christ n'a-t-Il pas voulu et demandé que tous les siens soient parfaitement un, comme son Père et Lui sont un? Montrons son souhait réalisé en opposant à la *Société des Esprits*, dont rêvent les philosophes, la *Communion des Saints* que prônent les théologiens. Le fondement de tout est une conception de l'esprit comme amour et conscience.

La conscience de soi ou la présence d'esprit, qui semblent de prime abord faire obstacle à la connaissance de toute autre chose, en sont au contraire la condition. Loin de l'interdire, elles seules la rendent possible, car, pour connaître quoi que ce soit, il faut *se* connaître. Donc cette conscience, qui donne à l'esprit la possession de soi, lui permet encore celle de l'univers. L'analyse de l'acte de connaissance a montré qu'il est en nous très intime, mais aussi ce par quoi nous communiquons avec autrui, c'est-à-dire ce par quoi nous nous communiquons à lui et recevons ses communications. Rentrée en nous, il est coextension à tout le réel. Le plus intérieur en nous nous assure les rapports avec le reste, car c'est précisément cette intimité lumineuse, dont nous faisons part par la connaissance, qui nous éclaire nous et le monde sur nous et sur lui. La présence d'esprit que comporte cet acte, est « présence totale », car elle est présence de nous à nous et au monde et de l'univers à nous.

L'étude de l'amour a prouvé que l'amour de soi et l'amour d'autrui, loin de s'exclure, s'impliquent. De par sa nature, dont il est un membre, ou, plus profondément, de par l'existence dont il participe comme une partie dans un tout, l'homme ne s'aime vraiment que dans ce principe qui le spécifie ou qui le réalise et le pose comme une unité, une indépendance. Il s'aime donc d'un point de vue supérieur, universel et surtout transcendantal, dans lequel il communie avec ses semblables et surtout avec les esprits. Là encore, plus il s'approfondit, et plus

il retrouve, au centre et à l'intime de soi, un principe de communauté, grâce auquel ce qui l'ouvre à soi et l'intériorise en le constituant un avec soi, l'unit au reste et l'ouvre sur ce reste, en l'intériorisant à tout et en lui intériorisant tout. Donc, comme la connaissance d'autrui s'amorce à la conscience de soi, l'amour d'autrui se greffe sur l'amour de soi [18].

Cela se comprend, à condition de se rappeler quel est l'objet formel de nos facultés : l'être. Grâce à lui, tout esprit, pour aimer, ou pour connaître, se hausse au-dessus de soi, puisque, si particulier soit-il, il juge, il aime d'un point de vue unique et universel, ou mieux transcendantal, c'est-à-dire total. L'acte de conscience est un acte par lequel je deviens toujours supérieur à moi. En lui, tout se passe comme si j'avais affaire à une confrontation perpétuelle d'apparences variées avec un centre immobile, foyer d'une existence, qui sans rien perdre d'elle, fonde chaque sujet et rayonne sur chaque objet. C'est ce qui explique les dehors impersonnels des éléments les plus essentiels de la personnalité. Comme la lumière, l'esprit est pénétrable et pénétrant, transparent et transperçant. Il y a donc en lui, en vertu de son essence, une insondable profondeur : ce qui veut dire une intimité, mais encore une immensité, une universalité, qui fait que ce n'est qu'en se comprenant, qu'en s'aimant sans retour sur soi, qu'il comprend, aime autrui, qu'il se comprend, s'aime et se trouve soi-même. Le moindre acte qu'il pose ne l'approfondit qu'en l'universalisant, et ne l'universalise qu'en l'approfondissant. En lui marchent de pair la pénétration de soi et la pénétration du réel. L'un et l'autre se compénètrent. L'esprit est compréhensif dans les deux sens du mot : en étendue, en profondeur.

De là résulte que, si particulier soit-il dans son être ou dans son individualité, il n'a rien de particulier dans l'ordre intentionnel de la connaissance et de l'amour. Il en découle qu'il vise à totaliser en lui, par la connaissance et l'amour, la lumière et la valeur de l'univers, mais encore à faire part à d'autres de sa réussite et de sa richesse, pour que, de ce commerce et de ce ressac mutuels, s'accroissent les richesses de tous et de chacun. Chacun devient le bien et la vérité de tous ; mais il reste aussi son propre bien, sa propre vérité. Tout esprit est à la fois lui-même et membre de la société des esprits. Ce royaume spirituel est tel que chacun est pour tous et pour soi, à tous et à soi, car tout est pour tous et pour chacun. Chacun se donne et se garde. Mais, ici, se garder ne veut pas dire se réserver, mais se posséder et se retrouver encore dans son don, car chacun s'y rencontre avec tous au point culminant et tout spirituel du réel d'où et en qui il juge et il aime.

Ce n'est donc pas de l'extérieur, par le corps et le sensible, que s'accomplit la communication authentique. Là les points de vue de-

18. André Marc, *Psychologie Réflexive*, t. 1, pp. 61-86 ; t. 2, pp. 33-71.

meurent particuliers et, par conséquent, exclusifs. Ils conservent leur privauté; l'amour est intéressé, c'est une convoitise. C'est par l'intérieur, par l'esprit, par l'âme, que la communication réussit. Elle est véritable et de soi éternelle, comme le bien et le vrai, quand chacun se retrouve dans ceux auxquels il se livre. Alors, ne se perdant pas, il se donne sans se quitter, c'est-à-dire sans se réserver. Nul dommage ici, mais seul gain.

Si beau soit cet idéal, voici des ombres au tableau. Cet idéal dérive sûrement de la nature de l'esprit. Elle le lui permet en lui permettant de viser en chacun de nos actes ce point culminant du réel, où, dans un être singulier, la totalité de l'être et de l'esprit est réunie. Mais, en ce point, les esprits finis ne se rencontrent et ne s'étreignent que de loin, avec des difficultés; ils ne s'y rejoignent qu'en le visant, sans l'atteindre. Et ils ne le visent qu'en restant chacun à sa propre place, donc à distance. C'est l'exigence de leur essence, qui n'est entre tous un lien, un principe d'unité qu'en se multipliant en chacun, donc qu'en extériorisant chacun par rapport aux autres, dans la matière, l'espace et le temps. D'où, entre tous et en chacun, de l'éloignement, de l'opacité, de l'étanchéité, de l'obscurité, de l'indifférence et de la froideur. Tout cela rend plus ardu de s'établir, ne fût-ce que par la visée, en ce centre où le réel est esprit immuable, intériorité transparente et pure. Le corps enténèbre et affadit l'esprit; il est un hivernage pour lui.

Par suite de la révélation, la théologie métamorphose cette vue philosophique de l'univers humain. Si la grâce est le don des Personnes divines, nous comprendrons la transformation en partant de la Trinité et de la vie intime des Trois Personnes. Leurs relations se caractérisent ainsi : identité dans la distinction. Dans cette société sublime, elles sont membres mais non parties, car elles réalisent entre elles l'unité parfaite dans une même nature singulière et maintiennent cependant la distinction parfaite comme personnes. Elles sont pénétration et pénétrabilité pures dans leur distinction. En elles, la relation atteint son idéal, qui est l'unité dans la distinction. Identiques par nature, distinctes comme personnes, leur identité n'est pas confusion et leur distinction n'est pas multiplicité d'êtres. Elles ne se partagent pas comme nous leur nature, puisqu'elles l'ont toute chacune, ou mieux puisqu'elles la sont toute chacune. Cette nature les unifie et les identifie sans se multiplier avec elles.

Or la grâce est le don aux esprits créés des Trois Personnes divines et de leur nature dont nous devenons participants. Cela veut dire que ce point culminant du réel, qui est Dieu, où sont rassemblées toute vérité, toute bonté, toute beauté, n'est plus lointain. Il condescend à nous, s'approche de nous, s'installe en nous et, par là, nous élève à Lui, nous installe en Lui, nous met à son niveau. Cela n'empêche pas que, nous laissant aussi à notre nature propre lorsqu'Il s'unit à nous, Il ne nous maintienne dans l'univers à nos places res-

pectives. Cela nous maintient distincts les uns des autres et ne met, dans l'ordre du monde, aucune confusion. Dieu réalise ainsi les relations les plus parfaites entre Lui et nous, entre nous ensuite. Fusion sans confusion, distinction sans séparation. Ordre admirable!

La rencontre réelle et l'étreinte mutuelle des âmes sont idéalement réalisées en cette source divine de tout être. Elles ne s'y rejoignent plus de loin, en la visant. Strictement, par l'intelligence et la volonté, elles sont en Dieu. La pensée divine, l'amour divin, qui sont une seule pensée, un seul amour, sont en elles toutes. Comme ils se retrouvent en nous sans s'éparpiller ni se multiplier, notre multiplicité ne les contamine pas, mais leur unité nous saisit et nous ramène à soi. Chacun de nous a part à la connaissance et à l'amour créateur et divinisateur qui fondent chaque être en le pénétrant à fond. Dans cette connaissance et cet amour, chacun se pénètre, se comprend et s'aime à fond en Dieu. Aussi chacun est-il fondé en Dieu. Mais aussi chacun pénètre chaque âme, car, plongé dans la source intelligente et aimante du réel, il en saisit les profondeurs de pensée et les ardeurs d'amour éparses en chaque chose. Une seule et même pensée dans le Verbe, un seul et même amour dans l'Esprit, voilà ce que signifie la parole de Jésus demandant à son Père que nous soyons parfaitement un comme son Père et Lui sont un.

Cette unité des intelligences et des cœurs, Dieu n'a pas voulu la réaliser invisiblement dans les âmes, sans la réaliser aussi visiblement en ce monde dans l'espace et le temps et avec le secours de l'homme. Sa Pensée s'est donc faite chair; son Verbe a pris des lèvres humaines, un cœur humain, pour qu'il y ait au moins une fois sur terre, dans un homme, toute la profondeur de pensée et toute la ferveur d'amour de Dieu. Un Homme réussit l'unité des esprits et des cœurs par son intelligence et son cœur, car son intelligence et son cœur humain sont ceux d'une personne divine. « Toutes choses subsistent en Lui »; tout se tient en Lui. Grâce à l'Incarnation, l'Homme collabore à l'unification des hommes en Dieu. Le Christ-Dieu est venu sur terre; Il s'y est fait voyageur comme nous, afin de viser comme nous, dans son humanité, Dieu, le terme de toute vie, puis, afin de retourner, de remonter comme homme à ce sommet divin du réel, d'y installer son humanité, et nous tous en elle. En Lui et par Lui, nous sommes intérieurs à Dieu, intérieurs les uns aux autres, car, par sa grâce et son Esprit Saint, Il nous est intérieur. Moyennant sa pénétration en nous, nous pénétrons en Lui. Avec Lui, tout le réel est en nous. Nous ne sommes pleinement personnels qu'à l'intérieur de la personne du Fils de Dieu, qui nous personnalise en Lui. Il nous appelle à former avec Lui un seul homme parfait, l'humanité-Dieu. Il n'y a qu'un seul Christ, qui s'aime Lui-même en nous tous.

(A suivre)

André Marc, S. J.
professeur à l'Institut catholique de Paris.

Jeûne et charité dans la Liturgie du Carême

S'il est vrai que la prière officielle de l'Eglise constitue un véritable catéchisme à l'usage des fidèles, « lex orandi, lex credendi », il est sans doute possible de découvrir, à partir des textes liturgiques eux-mêmes, le sens authentiquement chrétien de telle ou telle pratique de la vie morale. A propos du jeûne, par exemple, c'est principalement la liturgie du Carême qu'il convient de consulter. Certes, plusieurs études [1] ont été déjà entreprises sur la signification du carême et la valeur des œuvres de pénitence qui, traditionnellement, lui font cortège. Nous voudrions simplement attirer l'attention sur la collecte du mercredi des Cendres dont le sens nous semble plus riche que les traductions habituelles ne le laissent entendre :

« Praesta, Domine, fidelibus tuis, ut ieiuniorum veneranda solemnia et congrua pietate suscipiant et secura devotione percurrant. »

La place de cette oraison, au début du carême, lui donne une importance particulière. Les chrétiens vont entreprendre de grands exercices : ces jeûnes « vénérables et solennels ». Il s'agit de s'y adonner avec des dispositions bien définies : « congrua pietate » et « secura devotione ». Que signifient ces deux expressions latines? Il faut bien avouer que leur traduction n'est pas aisée, à moins qu'on ne les prenne tout simplement pour deux expressions synonymes [2]. Pourtant, la densité habituelle des formules liturgiques, surtout des oraisons et des préfaces, nous fait douter de cette explication et il serait bon de chercher s'il n'est pas une façon de les traduire qui évite cette tautologie. Aussi bien se retrouvent-elles dans une autre oraison de carême, la collecte du samedi avant la Passion :

« Fiat, Domine, quaesumus, per gratiam tuam fructuosus nostrae *devotionis* affectus : quia tunc nobis proderunt suscepta ieiunia, si tuae sunt placita *pietati* ».

Ainsi, vers la fin du carême, la liturgie nous rappelle encore quelle a dû être notre attitude en face des œuvres de pénitence que nous nous sommes imposées : elles ne seront profitables que si elles ont été

1. Parmi les plus récentes études, voir B. Darragon, O.S.B., *Notre carême d'après les oraisons du Missel romain,* dans la *Vie spirituelle,* 86 (1952), pp. 248-265. — L. Bouyer, *Le Carême, initiation pascale,* dans *La Maison-Dieu,* 31 (1952), pp. 7-18. — J. Leclercq, O.S.B., *Carême et Pénitence, ibid.,* pp. 44-59. — S. Lyonnet, S. J., *De ieiunio et abstinentia ut fontibus caritatis,* dans *Verbum Domini,* 30 (1952), pp. 92-100. — A. G. Martimort, *Pénitence quadragésimale et pénitence communautaire,* dans *L'Eglise et le pécheur* (Cahier de la Vie spir.), 2e éd., pp. 223 ss.

2. Dom Guéranger, *L'année liturgique,* Paris, 1851, t. 4, p. 228, traduit « congrua pietate » par « piété sincère ». Dom Lefèbvre, dans son missel : « avec la piété voulue ».

inspirées par la « devotio » et si elles ont été conformes à la « pietas » de Dieu.

La meilleure façon de découvrir le sens de ces deux mots, c'est, nous semble-t-il, de remonter aux sources. Bien que notre liturgie romaine actuelle ait reçu, au cours des âges, de nombreux apports étrangers, en particulier d'origine gallicane, sa principale source est à chercher dans les sacramentaires romains des V^e^, VI^e^, VII^e^ siècles [3]. Ainsi, la collecte du mercredi des Cendres se trouve-t-elle dans le Gélasien [4]. Mais nous rencontrons dans le Léonien [5] une préface qui va sans doute nous apporter un peu de lumière :

« Vere dignum... Toi qui as voulu, une fois faite la récolte des fruits de la terre, que nous te rendions grâces par l'abstinence, afin que par ce genre de « devotio » nous reconnaissions que nous ne les avons pas reçus pour flatter notre corps, mais pour soutenir sa fragilité, et *que la quantité prise en moins serve à nourrir les pauvres.* Ainsi, en même temps, un châtiment salutaire modère l'arrogance de la chair et la « pietas » nous rend les imitateurs de ta bonté (*imitatores tuae benignitatis*). Puissions-nous faire un tel usage des biens temporels que nous apprenions à désirer ardemment ceux du ciel [6]. »

Cette préface est tirée d'une messe composée pour les Quatre-Temps de décembre. A cette époque, l'Avent liturgique n'existait pas encore comme temps de pénitence préparatoire à Noël [7]. Il y avait pourtant quelques jours de jeûne dont la signification nous est donnée ici : Rendre grâces à Dieu pour les récoltes de l'année. Le jeûne est donc mis en relation avec l'action de grâces, avec la « devotio », mais aussi avec la « pietas ». Nous pourrions tout de suite analyser ce texte. Mais il nous semble préférable de remonter plus avant, jusqu'à son origine patristique. Nous savons maintenant combien notre liturgie romaine doit à S. Léon le Grand [8] et si le sacramentaire léonien n'est qu'une compilation, il comporte de si nombreux emprunts aux homélies de S. Léon que l'on peut sans crainte consulter

3. Cfr Dom Cabrol, O.S.B., *La Liturgie Romaine,* dans l'encyclopédie *Liturgia,* Paris, 1943, pp. 501-506.

4. *In ieiunio mensis septimi.* Cfr H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary,* Oxford, 1894, p. 200.

5. Les formules de ces deux sacramentaires, le Léonien et le Gélasien, sont souvent identiques ou apparentées. Cfr E. Bourque, *Etude sur les sacramentaires romains.* Les textes primitifs. Coll. *Studi di Antichità Cristiana,* XX, Rome, 1949, p. 298. On sait par ailleurs qu'une partie du Léonien n'a pas été retrouvée, en particulier les offices du temps de Carême.

6. *Liber sacramentorum Ecclesiae Romanae,* 27, 12, *in ieiunio decimi mensis*; *P.L.,* LV, col. 112. Cette préface se trouve également dans le sacramentaire grégorien, au mercredi des Quatre-Temps de septembre. Cfr Wilson, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great,* Londres, 1915, p. 285.

7. Cfr J. Leclercq, O.S.B., *Léon le Grand. Sermons,* coll. *Sources Chrétiennes,* Introduction, p. 19, note 1.

8. C. Callewaert, *S. Léon le Grand et les textes du Léonien,* dans *Sacris Erudiri,* I (1948), pp. 36-164, en particulier p. 120 : « S. Léon le Grand, le génie créateur de ce que notre liturgie romaine possède de plus beau, ses oraisons et ses préfaces, pleines d'une profonde richesse théologique et exprimées dans une langue digne de la belle période classique. »

ce grand Docteur pour préciser le sens de certaines formules trop concises.

Pour commenter la préface qui a retenu notre attention, il suffit de nous reporter aux sermons que S. Léon a prononcés à l'occasion du jeûne de décembre [9]. Son esprit de foi et son sens pratique s'y révèlent d'une façon étonnante. Il a affaire à des gens qui, pour la plupart, s'adonnent aux travaux des champs. On se trouve à une période de l'année où toutes les récoltes ont été soigneusement rentrées dans les maisons. Le premier sentiment qui doit s'élever du cœur des chrétiens, c'est une action de grâces pour les bienfaits que le Seigneur a si généreusement départis à ses enfants :

« Il est pleinement conforme à la justice et à la « pietas » de rendre grâces à la libéralité divine pour les fruits que la terre produit à l'usage des hommes, grâce aux sages dispositions de la Providence [10]. »

Mais comment exprimer pratiquement à Dieu notre merci? Voici qui peut paraître étrange : par l'abstinence [11]! Faudra-t-il donc nous priver des biens que Dieu nous a pourtant accordés avec tant de largesse? Et cette privation serait-elle un acte de religion, une « devotio »? S. Léon va nous aider à trouver la réponse à ces questions. Poursuivons d'abord le passage que nous venons de citer :

« Et pour montrer promptement notre bonne volonté, il nous faut non seulement accepter les renoncements du jeûne, *mais encore prendre soin de faire l'aumône,* afin que, de la terre de notre cœur, sortent aussi le germe de la justice et les fruits de la charité, et que nous méritions la miséricorde de Dieu en pratiquant la miséricorde à l'égard de ses pauvres [12]. »

Les privations que les chrétiens doivent s'imposer ont ainsi un double but, dans la pensée de S. Léon. Elles servent d'abord à assurer la maîtrise de l'âme sur ses passions : il sera toujours nécessaire d'employer des moyens un peu violents si nous voulons garder la rectitude de notre action morale et il sera bon de nous tenir parfois en deçà des limites permises dans l'usage des biens créés [13]. Mais ce n'est là qu'un aspect négatif de l'ascèse. Les retranchements que celle-ci impose doivent permettre d'exercer une plus grande charité. Concrètement, une privation de biens matériels devra se traduire en aumône!

9. Cfr *P.L.*, LIV, col. 168-190 : sermons 12 à 20.

10. *Serm. 17*; *ibid.*, col. 180.

11. Cfr S. Léon, *Serm. 16*; *P.L.*, LIV, col. 177 : « Les pères ont prescrit ce jeûne, afin que, toutes les récoltes ayant été faites, une raisonnable abstinence soit consacrée à Dieu et que chacun se souvienne d'user de ses ressources de telle sorte qu'il soit plus sobre pour lui-même et plus généreux envers les pauvres. »

12. *Sermon 17*; *P.L.*, LIV, col. 180.

13. *Sermon 81, de Ieniunio Pentec.*, 4; *P.L.*, LIV, col. 421. Cfr Y. de Montcheuil, S. J., *Problèmes de Vie Spirituelle*, Paris, 1945, p. 138 : « Puisqu'il s'agit d'un redressement, l'ascèse aura toujours un caractère pénible... ». A. D. Sertillanges, O.P., *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, p. 330.

Que ce soit là la pensée de S. Léon, une étude qui est en cours de publication le montrera abondamment [14]. Il nous suffira de citer un texte particulièrement explicite. A l'occasion des Quatre-Temps de Pentecôte, S. Léon exhorte ses fidèles à pratiquer le jeûne pour se purifier des fautes qu'ils ont pu commettre durant les festivités du temps pascal :

« Il faut revenir aux salutaires avantages de la sobriété et recourir au jeûne comme remède à la fois pour nos âmes et pour nos corps... Rendons grâces à la divine « Pietas » et, tout en recherchant les saintes délices de l'abstinence, *mettons de côté un peu de notre nourriture* afin que nos aumônes s'accroissent de ce dont nos tables auront été privées. *C'est alors seulement que le remède du jeûne assure la guérison de l'âme, quand l'abstinence de celui qui jeûne restaure la faim du pauvre* [15]. »

L'efficacité spirituelle du jeûne dépend donc de son orientation charitable ! Pour S. Léon, c'est là une évidence qu'il exprime parfois d'une façon saisissante :

« Fiat abstinentia fidelium, cibus pauperum [16]. »

« Ieiunia sine eleemosyna non tam purgatio animae est quam carnis afflictio [17]. »

« Nulla *devotione* fidelium magis Dominus delectatur quam ista quae pauperibus eius impenditur, et ubi curam misericordiae invenit ibi imaginem suae *pietatis* agnoscit [18]. »

Cette dernière formule va nous donner la clef que nous cherchons car nous sommes en mesure de préciser le sens de la « devotio » et de la « pietas » qui doivent conférer au jeûne son orientation chrétienne.

Chez S. Léon, le sens du mot « pietas » ne se restreint pas au sens moderne de « piété » [19]. Lorsqu'il l'emploie pour désigner un attribut divin, il signifie la miséricorde, la bonté divine qui se penche sur les créatures humaines pour les secourir [20]. Mais le plus souvent, S. Léon désigne par « pietas » une attitude chrétienne. Fondamentalement, ce mot exprime la ressemblance de l'homme avec Dieu infiniment bon et miséricordieux, mais ressemblance qui implique véritable

---

14. Nous nous permettons de signaler la parution prochaine de notre enquête historique : *Jeûne et Charité dans l'Eglise Latine, des origines au XII^e siècle, en particulier chez S. Léon le Grand,* aux éditions S.O.S., Paris.

15. *Serm. 70, de Ieiunio Pentec.,* 3; *P.L.,* LIV, col. 420.

16. *Serm. 20*; *P.L.,* LIV, col. 190. Cfr *serm. 13*; *ibid.,* col. 172 : « Fiat refectio pauperis, abstinentia ieiunantis ».

17. *Serm. 15*; *ibid.,* col. 175.

18. *Serm. 48, de Quadrag.,* 10; *P.L.,* LIV, col. 300-301.

19. Nous avons entrepris l'étude sémantique de ce mot dans les sermons de S. Léon. Nous avons pu relever 7 passages où il est employé comme un attribut de Dieu, alors que dans 53 autres cas il spécifie une attitude morale du chrétien.

20. La liturgie actuelle l'emploie la plupart du temps dans ce sens. Dans les seules oraisons, il est 48 fois attribué à Dieu et 8 fois aux fidèles. Cfr Bruylants, O.S.B., *Les Oraisons du Missel Romain,* Texte et histoire, Louvain, 1952, Index au mot « pietas ».

participation à l'activité même de Dieu [21]. La « pietas christiana » se traduit, en pratique, par l'exercice des œuvres exigées du chrétien, en tant que celui-ci est, à la fois, enfant de Dieu et frère de tous les hommes. En fait, la vie chrétienne se manifeste surtout par l'exercice de la charité fraternelle, celle-ci n'étant que la plus parfaite imitation de l'agir divin [22]. C'est pourquoi, dans la plupart des cas, « pietas » et « opera pietatis » désignent tout simplement la miséricorde et les œuvres de charité, matérielles ou spirituelles, que le chrétien doit exercer à l'égard de ses frères.

Nous comprenons maintenant la formule de S. Léon : « Là où le Seigneur rencontre l'empressement de la miséricorde, il reconnaît l'image de sa *Pietas* ». Nous saisissons mieux également une phrase de la préface du Sacramentaire Léonien, citée plus haut : « La *pietas* nous rend les imitateurs de ta Bonté ».

Mais en même temps, voici que nous découvrons la signification du mot « devotio ». Il s'agit, certes, d'un acte propre à la vertu de religion. Or cette vertu consiste, avant tout, à rendre à Dieu l'honneur, la gloire et les actions de grâces qui lui sont dus. Mais comment rendre gloire à Dieu, comment lui exprimer notre gratitude d'une manière qui soit vraiment digne de lui? En imitant nous-mêmes sa perfection, c'est-à-dire sa bonté, sa miséricorde, sa « pietas ». Que ce soit là la pensée de S. Léon, certaines expressions comme « sacrificium misericordiae » ou « sacrificium pietatis » le prouvent avec assez d'évidence [23]. La « devotio » est, en effet, cette disposition fondamentale de la volonté qui se met tout entière au service de Dieu [24]. N'est-il pas normal, d'ailleurs, que l'union réalisée par la grâce entre Dieu et l'homme se traduise comme tout naturellement par une union des volontés? C'est pourquoi S. Léon insiste tant sur la conformité à la volonté divine, nécessaire à celui qui veut répondre aux exigences de son être divinisé :

« Quand Dieu unit la charité envers le prochain au précepte de l'amour de Dieu, il nous commande l'imitation de sa bonté, afin que nous aimions ce qu'il aime et fassions ce qu'il fait... En toutes choses, il exige le service de notre coopération et veut que nous soyons les dispensateurs de ses dons, de telle sorte que celui qui porte en lui l'image de Dieu, fasse aussi sa volonté [25]. »

21. Cfr S. Léon, *serm. 43, de Quadrag.*, 5; *P.L.*, LIV, col. 285 : « Merito Deo gratiae referuntur de pietatis officiis, cuius opera videntur in famulis. » *Serm. 12*; *ibid.*, col. 169 : « ut in nobis formam suae bonitatis (Deus) inveniat, dat unde ipsi quoque quod operatur operemur. »

22. Cfr I Joh., IV, 11 : « Si Dieu nous a tant aimés, nous devons, à notre tour, nous aimer les uns les autres. »

23. Cfr S. Léon, *Serm. 20*; *P.L.*, LIV, col. 189. *Serm. 13*; col. 172. *Serm. 42*; col. 280. Cfr Jac., 27 : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est : visitare pupillos... ». — S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 30, a. 4, ad 1 : L'exercice de la miséricorde est un véritable sacrifice.

24. Cfr C. Callewaert, *S. Léon et les textes du Léonien, loc. cit.*, p. 52.

25. S. Léon, *Serm. 90, de iei. sept. mens.*, 5; *P.L.*, LIV, col. 449 : « Ut qui fert Dei imaginem, Dei faciat voluntatem. »

Notre amour pour Dieu n'est rien d'autre que cette « devotio » ; et puisque la volonté de Dieu n'est qu'une Bonté qui se donne, notre union à Dieu par amour se traduira par nos œuvres de miséricorde :

« Aimer son prochain c'est aimer Dieu, lui qui a voulu concentrer la plénitude de la Loi et des Prophètes dans l'unité de cette double charité. Ainsi, que personne ne doute que l'on offre vraiment à Dieu ce que l'on donne à un homme, selon le mot du Seigneur parlant des pauvres à soulager : *Quod uni fecistis, mihi fecistis* [26]... »

Dans un tel contexte, la collecte du mercredi des Cendres nous apparaît extrêmement riche de sens. Son antiquité ne fait pas de doute [27], son style est léonien. On peut donc sans crainte l'interpréter à la lumière des textes de S. Léon le Grand.

La « pietas congrua » n'est pas du tout la « piété sincère » de nos missels à l'usage des fidèles. C'est la charité fraternelle, qui se penche avec prédilection sur les plus malheureux pour leur venir en aide. C'est un reflet de la « Pietas » de Dieu le Père, de sa miséricorde à l'égard des hommes pécheurs. Il faut donc que nos jeûnes soient nourris de cette « pietas » si nous voulons qu'ils soient agréés de Dieu. La collecte du samedi avant la Passion nous le rappelle clairement [28].

Quant à la « devotio secura », c'est une attitude ferme de la volonté qui demeure attachée inébranlablement à Dieu pour faire en tout son bon plaisir. Le Seigneur nous a suffisamment prouvé son amour pour qu'en retour nous nous remettions sans crainte entre ses mains, prêts à recevoir sa parole, prêts à nous « dévouer » à son œuvre. Et comme son œuvre est essentiellement une œuvre d'amour, un plan de salut, une manifestation de sa miséricorde, de sa « pietas », nous y collaborerons si nous imitons sa bonté à l'égard de nos frères.

Comme on le voit, bien loin d'identifier « pietas » (au sens de piété) à « devotio », c'est la « devotio » qui pratiquement tend à se rapprocher de la « pietas » (au sens de miséricorde). Et c'est dans cette mesure que notre « devotio » produira ses fruits, comme nous le demandons dans la même oraison du samedi avant la Passion [29].

*
* *

Nous pourrions arrêter ici notre étude. Il convient pourtant de la compléter en montrant, d'une part, que cette manière d'envisager le jeûne n'était pas particulière à l'Eglise de Rome, mais que la Liturgie Gallicane [30] exprimait la même pensée sous une autre forme. D'autre

26. *Serm. 94*; *ibid.*, col. 460.
27. Cette oraison ne se trouve pas dans le sacramentaire Léonien, mais dans le Gélasien; cfr *supra*, notes 4 et 5.
28. « Quia tunc nobis proderunt suscepta ieiunia, si tuae sunt placita pietati. »
29. « Fiat, Domine, per gratiam tuam fructuosus nostrae devotionis affectus... »
30. Cfr H. Leclercq, O.S.B., Art. *Gallicane (Liturgie)*, dans *D.A.C.L.*,

part, il sera bon de faire remarquer que notre liturgie actuelle du Carême conserve encore plusieurs textes qui confirment ce point de vue.

Au cours d'une messe pour le jour des Rogations, la Liturgie Gallicane nous fait demander, d'une façon générale, un accroissement de charité fraternelle, comme fruit de notre jeûne :

« Ta nourriture (spirituelle), Seigneur, nous la goûtons d'un cœur contrit, à la suite des restrictions infligées à nos corps; et ainsi affligés par la pénitence du jeûne, nous prions avec supplication, réclamant de ta seule miséricorde ce que nos œuvres ne méritent pas : que notre esprit se nourrisse de la douceur de ton amour, et que cette nourriture excite nos cœurs à l'amour du prochain [31]. »

Dans la messe suivante, nous trouvons la même idée :

« Efface toute faute, Seigneur, afin que, grâce à l'abstinence d'aliments, ton amour et celui du prochain croissent dans nos cœurs [32]. »

Enfin, dans une messe pour un jour de jeûne :

« Daigne accepter, Seigneur, ce sacrifice de notre jeûne; qu'il nous rende capables de sincérité grâce au don de ta charité et qu'il nous conduise à la béatitude promise, unis par cette charité. Répands abondamment dans nos cœurs purifiés et fortifiés par le jeûne, le pur amour pour toi et le prochain, afin que, libérés par l'abstinence des disputes et des méchancetés mondaines, nous méditions davantage les choses célestes [33]. »

Ces trois textes, très riches dans leur concision, demanderaient d'abondants commentaires. Qu'il nous suffise de souligner comment le jeûne est ici tout ordonné à la charité, il doit réaliser cette purification, ce détachement indispensables à l'irruption de la charité dans nos cœurs, de cette charité qui vient de Dieu comme un don gratuit, mais qui rejaillit, d'un même élan, vers Dieu et le prochain. C'est, au fond, le même amour qui vient de Dieu comme de sa source et qui se répand sur le prochain par notre intermédiaire. Le jeûne nous dispose à recevoir plus abondamment la charité divine dans nos cœurs et, par conséquent, à exercer une plus grande charité fraternelle. La vraie charité est, en effet, principe d'union entre les chrétiens, elle les fait avancer ensemble vers la béatitude promise, elle comble déjà leurs cœurs de suavité, elle les fait vivre par avance dans la Patrie Céleste.

Mais cette charité va se concrétiser en des œuvres de miséricorde à l'égard des pauvres et notre jeûne lui-même deviendra source d'aumône :

---

t. VI, col. 477 : « Dès les dernières années du IV[e] siècle, la liturgie gallicane était en usage en Gaule et dans la Haute Italie. »

31. *De Liturg. Gallicana*, L. III, 47, *missa 1 die in rogationibus*; *P.L.*, LXXII, col. 287.

32. *Ibid., missa 2*, col. 288.

33. *Ibid., missa Ieiunii, coll. ad pacem*, col. 262.

« Accordez, Seigneur, nous vous en prions, *que les aliments que nous mettons de côté en jeûnant, nous les distribuions joyeusement aux pauvres,* sous l'impulsion d'une bonne volonté venant de vous. Car l'observance du jeûne ne deviendra fructueuse que si, en même temps que nos sens, notre âme est rendue plus pure, grâce à la chaste tempérance, et si l'intensité de notre amour féconde notre conscience [34]. »

Voilà le jeûne parfait : La charité ouvre les yeux de notre cœur pour nous amener à compatir aux misères de nos frères. A vrai dire, ce sentiment de fraternité ne nous est pas tellement « naturel » ; c'est pourquoi, il faut demander à Dieu, dans la prière, qu'il nous infuse sa propre charité, seule capable de briser les limites de notre égoïsme, en conformant réellement notre conduite aux mœurs divines elles-mêmes [35]. Le jeûne ainsi compris est bien celui que décrit Notre-Seigneur dans son sermon sur la montagne [36] : Ce qui compte, ce n'est plus l'étalage d'une pénitence qui utilise la cendre ou d'autres signes extérieurs de mortification, mais c'est la mise en pratique de ce qui est le signe par excellence des chrétiens, la charité fraternelle [37].

Si maintenant nous nous penchons sur les textes liturgiques de notre carême actuel, nous y trouvons comme un écho de cette doctrine. L'épître de la messe du mercredi des Cendres nous présente un texte de Joël que les Pères ont souvent commenté : « Scindite corda vestra et non vestimenta vestra... sanctificate ieiunium, vocate coetum [38]... » :

« Il faut considérer, nous dit S. Grégoire, combien la vertu d'abstinence est regardée pour peu de chose; elle n'est recommandée, en effet, qu'en raison des autres vertus (qui l'accompagnent). De là le mot de Joël : *Sanctificate ieiunium,* sanctifier le jeûne, en effet, c'est, en le complétant par d'autres biens, observer une abstinence de la chair qui soit digne de Dieu. Il faut donc avertir ceux qui jeûnent qu'ils n'offrent à Dieu une abstinence agréable *que s'ils donnent aux pauvres les aliments dont ils se sont privés* [39]. »

C'est la célèbre exhortation du prophète Isaïe que l'Eglise nous fait lire dès le vendredi et le samedi après les Cendres :

« Crie, ne t'arrête pas, fais retentir ta voix...
Oui, vous jeûnez en vous disputant et en vous querellant

34. *Ibid., missa Ieiunii,* coll. 262.
35. Cfr *Eph.,* IV, 32 et V, 1-2.
36. Mt., VI, 16-18.
37. Joh., XIII, 35. Cfr une interprétation patristique de Mt., VI, 17 : unge caput tuum : « Dans cette onction, remarque S. Chromatius d'Aquilée, nous avons reconnu la miséricorde. Ainsi oindre sa tête, c'est exercer la miséricorde envers son prochain. » (*P.L.,* XX, 364). Ce symbolisme a un fondement dans le rapprochement de deux mots grecs : ἔλεος, miséricorde et ἔλαιον, huile.
38. Joël, II, 11-15.
39. S. Grégoire le Grand, *Regula pastoris,* 3, 19; *P.L.,* LXXVII, col. 82-83. Cfr S. Bernard, *Serm. 4, in Quadr. de oratione et ieiunio*; *P.L.,* CLXXXIII, col. 177 : « Sanctificate ieiunium, vocate coetum : qu'est-ce que convoquer l'assemblée? C'est garder l'unité, choisir la paix, aimer la fraternité. »

Et en frappant à coups de poing le pauvre...
Ne savez-vous pas quel est le jeûne que j'aime :
Rompre des chaînes injustes,
Délier les liens du joug,
Renvoyer libres les opprimés,
Briser tous les jougs,
Partager son pain avec l'affamé,
Héberger les pauvres sans abri,
Vêtir celui que tu vois nu,
Et ne pas te dérober devant celui qui est ta propre chair [40]... »

Saint Jérôme fait remarquer que le prophète dit de partager *un* pain avec le pauvre et non pas des pains, *son* pain et non pas le pain des autres... et si l'on n'a pas de pain, qu'on accorde l'hospitalité de son toit. Cela veut dire qu'il est toujours possible de venir en aide au prochain en se privant de quelque chose, ou en sachant s'imposer une gêne par amour pour lui, fût-il un ennemi.

Il n'est pas étonnant, dans de telles perspectives, de rencontrer comme évangile du vendredi après les Cendres, un passage du sermon sur la montagne où Notre-Seigneur nous recommande le précepte de la charité universelle :

« Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien! moi je vous dis : aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin de vous montrer les fils de votre Père des cieux... Soyez parfaits comme votre Père est parfait [41]. »

A propos de ce texte, nous nous contenterons de rapporter un passage de la *Didachè* où l'auteur cite librement le texte de S. Matthieu en y ajoutant une phrase sur le jeûne dont la source est inconnue :

« Quel mérite, en effet, d'aimer ceux qui vous aiment? Les païens n'en font-ils pas autant? Quant à vous, aimez ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour vos ennemis, jeûnez pour ceux qui vous persécutent [42]. »

Nous savons que, déjà chez les juifs, le jeûne était considéré comme ayant une valeur d'intercession [43]. On pouvait donc jeûner pour les ennemis aussi bien que prier pour eux.

Enfin, au lundi de la première semaine de Carême, alors qu'un passage du prophète Ezéchiel [44] nous présente Dieu sous l'aspect du

40. Isaïe, LVIII, 1-10.
41. Mt., V, 43-48. Cfr Luc, VI, 36 : « Soyez miséricordieux comme votre père est miséricordieux. »
42. *Doctrina XII Apostolorum,* I, 3. Cfr Hemmer-Lejay, *Les Pères Apostoliques,* t. 1, p. XC.
43. Cfr *II Samuel,* XII, 15-23 (Repentir de David après son péché). Le premier jeûne solennel des Juifs fut celui de la fête de l'Expiation, cfr *Lev.,* XXIII, 26-32.
44. Ez., XXXIV, 11-14.

bon pasteur prenant soin de toutes ses brebis, surtout de celles qui ont davantage besoin d'être secourues, l'évangile nous rapporte la scène du jugement dernier :

« Alors le roi dira à ceux qui sont à sa droite : Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde, car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire; j'étais étranger et vous m'avez recueilli... Toutes les fois que vous avez fait cela à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait [45]. »

Saint Léon commente ce texte en ces termes :

« Parce que les œuvres de miséricorde l'emporteront sur les justes motifs de condamnation, toute vie mortelle et les actions les plus diverses seront appréciées selon cette unique norme, à savoir qu'aucune mention ne sera faite de quelque crime que ce soit, là où le Créateur entendra le témoignage des œuvres de miséricorde [46]. »

Si la Liturgie nous fait lire tous ces textes dès les premiers jours du Carême, il est sûr qu'elle est préoccupée de nous rappeler ce qui est l'essentiel de notre attitude morale : la pratique de la charité. Tout le reste doit y être ordonné, les jeûnes en particulier. Ceux-ci ne nous seront profitables que s'ils sont agréables à Dieu, et ils ne seront agréés de Dieu que s'ils nous permettent d'imiter sa bonté, sa miséricorde, sa « pietas », s'ils nous aident à exercer une plus grande charité, et spécialement s'ils sont eux-mêmes source d'aumônes ! Ce faisant, nous aimerons Dieu de la manière qui lui plaît, car notre volonté coïncidera avec la sienne dans l'unité de l'affection [47] et dans la collaboration effective à son œuvre. Nous pourrons dès lors prier d'un cœur sincère avec toute l'Eglise, lorsque, dès le début du Carême, la Liturgie mettra sur nos lèvres la collecte du mercredi des Cendres :

« Accordez, Seigneur, à vos fidèles, d'entreprendre ces jeûnes vénérables et solennels avec tout l'amour fraternel qui convient, et de les poursuivre avec la volonté ferme de se dévouer à votre service [48]. »

*

* *

45. Mt., XXV, 34-46.

46. *Serm. 11, de Collectis,* 6; *P.L.,* LIV, col. 167.

47. Cfr collecte du samedi avant la Passion : « Fiat, Domine, quaesumus, per gratiam tuam fructuosus nostrae devotionis affectus... »

48. Il est difficile de traduire « pietas » et plus encore « devotio ». Cfr Darragon, *Notre Carême d'après les Oraisons du Missel romain,* dans la *Vie Spir.,* 86 (1952), p. 260-261 : « Notre mot « dévotion », trop vidé de sa richesse, rend mal, pour une oreille moderne, le contenu du mot latin. S. Thomas nous dit, en effet, que la dévotion est : La volonté de se livrer promptement à tout ce qui concerne le service de Dieu (II^{a} II^{ae}, q. 82, a. 1) et Menessier, dans son commentaire de la Somme Théologique, *La Religion* (Revue des Jeunes), I, p. 247 : c'est donc la volonté qui se rend toute, consciemment et délibérément, à Dieu son maître, et s'applique résolument à vouloir le servir et l'honorer selon qu'il le faudra. »

Cette façon de concevoir le jeûne serait-elle encore d'actualité? On peut se le demander puisque, d'une part, l'antique discipline du jeûne tombe de plus en plus en désuétude, et que, d'autre part, le sens originel de certaines formules liturgiques s'est tellement appauvri. Il n'en est rien. Sa Sainteté le Pape Pie XII a pris soin de nous rappeler l'urgente actualité de la pénitence, dans une allocution qu'il a prononcée le 2 novembre 1950, en présence des Cardinaux et Evêques réunis à Rome pour la définition du dogme de l'Assomption. Si la forme traditionnelle du jeûne ne peut plus être observée littéralement, par suite des circonstances, la mortification est plus que jamais nécessaire pour dominer et repousser tant de calamités d'ordre moral et social. Le Saint-Père exhorte alors les chrétiens à pratiquer des œuvres de pénitence adaptées à notre temps, et il prend soin de préciser les buts à atteindre dans ce travail d'ascèse :

« Avant tout, chacun expiera par la pénitence ses propres péchés, purifiera son cœur des souillures des vices et deviendra plus saint et plus courageux. Ensuite, il sera un exemple et un stimulant pour ses frères dans la foi et pour ceux du dehors; *ce qu'il aura retranché à la vanité, il le donnera à la charité* et il subviendra miséricordieusement aux besoins de l'Eglise et des pauvres. Les fidèles de la primitive Eglise se conduisaient ainsi : *par le jeûne et l'abstinence de choses même permises, ils alimentaient les sources de la charité.* L'imitation de leur exemple est digne de louange et convient à notre situation et à notre époque, non seulement dans telle ou telle région qui se fait remarquer par sa libéralité et vient au secours de l'Eglise, mais à toutes les régions de la terre sans exception [49]. »

Ce texte n'a pas besoin de commentaire. Notons tout simplement, en guise de conclusion, que la façon dont les premiers chrétiens concevaient le jeûne peut encore avantageusement inspirer notre conduite, la parole du Saint-Père en témoigne. Il nous plaît enfin de souligner que notre liturgie actuelle du carême, surtout si nous tenons compte de ses origines patristiques, est encore susceptible de nous rappeler l'orientation charitable de l'ascèse chrétienne [50], tant il est vrai que, sans la charité, il n'est pas de vertu proprement chrétienne [51].

Besançon. Abbé A. GUILLAUME.

---

49. *A.A.S.*, XXXXII (1950), p. 787.

50. Cfr Festugière, O.P., *L'Enfant d'Agrigente*, Paris, 1941, pp. 117-118 : « Le Chrétien jeûne par amour. Manger ou ne pas manger ne sont pour lui que des moyens d'aimer. L'essentiel est l'amour. » — Y. de Montcheuil, S. J., *L'ascèse chrétienne*, dans *Problèmes de vie spirituelle*, Paris, 1945, p. 138 : « Cet effort pour faire de soi un instrument docile de la charité, c'est l'ascèse même. »

51. *I Cor.*, XIII; *Colos.*, III, 14. — Cfr S. Jean Chrysostome, *In Roman. martyr.*, 1; *P.G.*, L, col. 607 : « Rien ne surpasse la charité, rien ne l'égale, pas même le martyre... car la charité sans le martyre peut faire des disciplines, mais le martyre sans la charité ne peut absolument rien. » — S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 23, a. 7 : « Vera virtus sine caritate esse non potest ». Cfr G. Gilleman, S. J., *Le Primat de la Charité en Théologie morale*, Louvain, 1952.

In Memoriam
Le Père Pierre Charles, S.J.
(1883-1954)

La mort du P. Charles cause un vide immense au Collège théologique S. J. Saint-Albert-de-Louvain, un vide immense dans l'apostolat catholique en Belgique, un vide immense dans l'œuvre missionnaire; le coup est d'autant plus rude qu'il était inattendu, arrêtant brusquement une remarquable activité, qui ne s'était jamais ralentie jusqu'au moment de la crise.

C'est le dimanche 7 février vers dix heures que se déclara la congestion cérébrale qui devait l'emporter. Le Père s'était levé ce jour-là, comme chaque jour, à 4 1/2 heures du matin, avait, après la méditation habituelle, dit la messe à six heures, puis, après son déjeuner, avait commencé à sa table sa journée de travail. Lorsqu'il constata tout à coup, en pleine conscience, l'insensibilité du bras gauche et les débuts de l'hémiplégie, il appela à l'aide et fut immédiatement entendu; un quart d'heure plus tard, le médecin, convoqué d'urgence, jugeait le cas très grave et ne cachait pas qu'il restait peu d'espoir. Le Père, dès le premier moment, ne se fit aucune illusion; avec une parfaite sérénité et une pointe d'humour, selon son habitude, il le dit à l'ami qui lui avait donné les premiers soins; à un autre qui venait d'entrer il rappelait, d'une voix qui devenait de plus en plus difficile, le fameux texte de saint Paul « S. Paul... Cupio dissolvi... »; puis, ouvrant les yeux et voyant la tristesse peinte sur les visages de ceux qui l'entouraient, il plaisanta encore : « N'ayez pas cet air consterné... ». Ce fut en pleine conscience qu'il reçut ce jour-là les derniers sacrements, s'associant aux prières et aux cérémonies, attentif à la fin à esquisser pour tous les assistants un geste amical de la main, avec le mot « Merci ».

La lutte du mal contre un organisme si vigoureux fut longue; elle dura jusqu'au jeudi soir; le Père ne parlait plus, la paralysie s'étendait, mais certains signes semblèrent montrer jusqu'au mercredi qu'il gardait conscience. Le soir du jeudi vers 7 heures 1/4 la respiration se fit soudain très irrégulière; à 8 heures le Père Charles retournait à Dieu, ce 11 février, fête des apparitions de Notre-Dame de Lourdes. Le dernier article écrit par lui avait paru en janvier 1954 dans la *Nouvelle Revue Théologique* et était consacré à la Vierge : « Salve Regina. Au seuil de l'année mariale ».

Cette mort chrétienne, sa propre mort dans le Christ, il l'avait un jour entrevue et décrite dans la seconde méditation de la « Prière de

toutes les heures » : « Coenabo cum illo » ; il évoquait le chrétien conversant avec le Christ chaque soir, et un de ces soirs était le dernier de sa vie : « Pendant qu'Il me parle, on Le glorifie dans le ciel et les anges Le chantent — *et in laudem Christi voces tonant per nubila* —, mais c'est avec moi qu'Il s'entretient ; c'est chez moi, chez son publicain qu'Il demeure ; comme si toute cette gloire ne Lui était rien et comme si j'étais seul pour Lui. Nous parlons, je l'écoute, mais, ô mon Dieu, que se passe-t-il ? Il me semble qu'un voile se déchire, on dirait que mes yeux s'ouvrent et que vous rayonnez d'une lumière de plus en plus étrange : que se passe-t-il ? Rien sans doute, c'est moi seul qui trépasse, c'est la mort bienheureuse, qui n'interrompt jamais le colloque d'une âme avec son Dieu, et qui, laissant tomber toutes les enveloppes terrestres, toutes les brumes de la foi, permet de voir face à face mon interlocuteur bien-aimé et mon Souverain Maître, — *Iesu quem velatum nunc aspicio* —. Je continue la Cène divine... *in regno Patris*, et pour toujours ».

Pierre Charles naquit à Bruxelles le 3 juillet 1883, le quatrième d'une famille de sept enfants. L'esprit familial était intensément chrétien : le père, Raymond Charles, magistrat, commençait chacune de ses journées par l'assistance à la sainte messe ; la mère joignait à une grande piété un sens très vif des valeurs chrétiennes. Pierre garda toute sa vie une petite image, trouvée dans les papiers de sa mère défunte, et sur laquelle elle avait écrit : « Mon fils Pierre âgé de 5 ans 1/2 a servi aujourd'hui pour la première fois la messe ». Elle fut enlevée prématurément à son mari et à ses enfants lorsque Pierre avait dix ans. L'aîné, Jean, âgé de 15 ans 1/2, avait dit à son père, peu de jours auparavant, son désir d'entrer dans la Compagnie de Jésus ; le père l'amena auprès de la mourante : « Dis à ta maman le secret que tu m'as confié » ; cette mère chrétienne eut alors cette belle réaction : « Ce n'est pas trop de ma mort pour remercier Dieu d'un tel honneur ». A son fils Pierre elle fit trois recommandations, qu'il ne pouvait guère encore bien comprendre à cet âge, mais dont il garda toujours la vive impression et qu'il rappelait peu de jours avant sa propre mort : « Ne permets pas que rien ni personne ne se mette entre toi et la vérité... Ne verse sur les autres que le surplus de la sévérité que tu auras exercée sur toi-même... Paie chaque jour que Dieu te donnera par un acte de bonté ». La mère disparue, M. Raymond Charles, à côté de sa vie professionnelle, se donna tout entier à ses enfants. C'était un homme d'une foi profonde, d'une vive intelligence, d'une grande bonté. Il aimait, aux repas familiaux, à associer ses enfants, alors adolescents, à sa vie de magistrat, aux cas les plus suggestifs qui venaient de se poser à lui et qu'ils pouvaient saisir ; il s'intéressait à leurs réactions spontanées, se plaisait à leur exposer et motiver ses propres conclusions. Pierre gardera toujours de ces entretiens un lumineux souvenir.

C'est au Collège Saint-Michel que Pierre fit ses humanités; il y était externe; c'était chaque jour, de la Chaussée de Haecht à la rue des Ursulines, quatre fois 35 minutes de marche à travers les rues pittoresques du vieux Bruxelles, en passant près de Sainte-Gudule; on y allait en groupe : les frères, un cousin, des amis se joignant en cours de route. Naturellement l'animation était grande; Pierre fut, dès son enfance, très vif, très prime-sautier, aimant la discussion, prompt à la riposte. Il fut au Collège un élève brillant, prenant dans presque toutes ses années de collège, jusqu'en rhétorique, la première place; un adolescent pieux, communiant très fréquemment, scrupuleusement fidèle, comme tous ses frères, à la dévotion familiale du chemin de croix du vendredi après-midi, au retour de la classe. Les récits des voyages et des missions des Pères Depelchin et Cronenberghs au Zambèze l'enthousiasmèrent et il ne parla plus, pendant un temps, que des Matabélés, des Mashonas, des Betchouanas, des Mambundas : premier éveil de son futur intérêt pour les missions.

Ayant commencé ses humanités très jeune, Pierre achevait sa rhétorique à 16 ans; il exprima alors à son père son désir d'entrer, comme son frère aîné, dans la Compagnie de Jésus; des amis de la famille, même des prêtres, conseillaient au père d'éprouver la vocation de son fils en lui faisant pendant un ou deux ans commencer des études universitaires; mais le grand chrétien avait un sens profond de ses obligations : « Je ne veux pas prendre la responsabilité de risquer de compromettre par un retard imposé une vocation religieuse »; et il donna cordialement son autorisation, comme il l'avait donnée à son fils aîné, comme il devait la donner à une de ses filles.

Pierre entra au noviciat de Tronchiennes le 23 septembre 1899. S'il était très jeune encore, son caractère se dessinait déjà nettement, avec sa rapidité et sa fermeté de décision, son indépendance, son exubérance, son besoin d'activité, sa vive impressionnabilité; ses grandes qualités intellectuelles furent naturellement vite remarquées par ses supérieurs comme par ses co-novices. Une épreuve toutefois l'attendait : entre le novice et son Père Maître, la compréhension mutuelle ne se réalisa jamais parfaitement, sans qu'il y eût, à aucun moment, de heurt pénible; quand le P. Charles écrira vingt ans plus tard la « Prière de toutes les heures », il se souviendra encore de certains principes, de certaines méthodes de son Père Maître, au sujet desquels il réagira avec plus d'indépendance et de vivacité, mais aussi avec plus d'humour qu'au noviciat : « On nous a dit autrefois... ». Ses contemporains le plaisantaient volontiers sur ce « on » qui plus d'une fois désigna celui qui avait eu mission de guider ses premiers pas dans la spiritualité de la Compagnie. L'homme de haute valeur religieuse et de grande intelligence qui était alors Recteur de la maison de Tronchiennes, le P. Joseph De Vos, comprit le malaise et, par son

tact et son habitude du gouvernement, régla toutes choses pour le mieux, dans l'intérêt même de la formation du jeune novice, qui lui en resta toujours reconnaissant; le P. De Vos conçut alors pour lui une vive estime; il lui manifesta maintes fois sa confiance au cours de sa carrière de recteur et de provincial.

Pierre Charles au noviciat conçut un idéal élevé de vie intérieure et d'austérité religieuse; tel de ses amis, qui reçut souvent ses confidences au cours de sa période de formation, se rappelle plusieurs conversations de ces époques sur des sujets d'ascétisme et de mystique; il s'intéressait aux écoles de spiritualité, lut beaucoup dans ce domaine; les dévotions purement sentimentales, l'ascétisme volontariste de tendance stoïcienne lui devinrent rapidement antipathiques; il désira très tôt une spiritualité fondée sur le dogme, sur la doctrine, en même temps qu'établie en contact étroit avec le réel, avec la vie quotidienne; la « Prière de toutes les heures » sera en 1924 l'expression de cette recherche constante d'une « doctrine spirituelle » en même temps que la manifestation d'une vie intérieure personnelle, intimement vécue.

Son noviciat achevé, Pierre Charles passa par les premiers stades de la formation intellectuelle de la Compagnie : un an de juvénat (études classiques) à Tronchiennes; deux ans de candidature en philosophie et lettres (philologie classique) aux Facultés de Namur; deux premières années de philosophie au Collège philosophique et théologique S. J. de Louvain; troisième année au scolasticat des Pères allemands à Fauquemont (Valkenburg, Hollande).

De cette période de sa vie un trait se détache avec netteté : la vigueur de sa pensée philosophique s'affirma dès ses débuts. Esprit rigoureux et profond, dépassant d'emblée les demi-solutions pour aller aux principes absolus, à l'unité de la synthèse, Pierre Charles fut, dans toute la force du terme, un métaphysicien; ce qui toute sa vie sera sa force, ce qui rendra si lumineux, si riches de conclusions multiples, si féconds en applications variées, ses exposés théologiques, ce sera cette vigueur de pensée spéculative qui lui fera tant de fois découvrir le point central d'où tout s'éclaire, se comprend, se dégage naturellement. Il eut le bonheur de rencontrer à Louvain, à cette époque de sa vie, un métaphysicien de pensée très personnelle et très profonde, le P. Pierre Scheuer, qui l'aida puissamment à se trouver lui-même, à s'habituer à prendre désormais, en toute question, cette attitude philosophique exigeante et pénétrante. Outre le contact des cours ordinaires, l'élève passa des heures à parler philosophie, à discuter avec le maître; et si, très personnel lui aussi, Pierre Charles suivit plus tard en philosophie son propre chemin, se fit ses propres synthèses, il dut en bonne part son élan initial à son professeur de première année de Louvain.

Après sa philosophie, Pierre Charles, destiné dès lors à l'enseignement de la théologie, fut immédiatement envoyé par le P. De Vos, provincial, au Collège théologique des Pères français (provinces de Lyon et de Paris), alors fixé (à cause des lois de proscription des religieux français) en Angleterre, à Hastings. Il y passa trois ans (1907-1910).

Ce furent, pour lui, de belles années : années de travail acharné et de collaboration intellectuelle féconde, sous la direction de maîtres tels que les PP. de Grandmaison et Condamin, à côté de condisciples tels que Pierre Rousselot, Joseph Huby, Auguste Valensin, François-Xavier Roiron, Paul Doncœur et tant d'autres; années religieusement mouvementées et attachantes, au lendemain des lois laïques françaises, au moment des graves et nécessaires mesures de Pie X contre le modernisme (Décret Lamentabili du 3 juillet 1907; encyclique Pascendi du 7 septembre 1907); les grands problèmes posés par le modernisme : l'acte de foi, les notions de révélation, de dogme, d'inspiration scripturaire, l'opposition alléguée entre le Christ de la foi et le Christ de l'histoire, ces problèmes qui émurent tellement alors la pensée religieuse contemporaine retentissaient profondément en ce milieu très intellectuel et très ouvert, y étaient vécus, repensés de façon personnelle et en des échanges de vues fréquents.

Pierre Charles prit très tôt sa position doctrinale en regard du modernisme. Ce qui frappera ses élèves dès les premières années de son enseignement en 1914 ce sera, en conséquence de son estime de la métaphysique, son affirmation vigoureuse de la pleine valeur de vérité des formules dogmatiques, ce sera son profond intellectualisme s'affirmant en opposition directe à tout agnosticisme positiviste ou scientiste. Il voyait justement dans l'agnosticisme religieux la source du modernisme et il s'y opposa toujours radicalement par tout son tempérament intellectuel comme par l'évolution même de sa pensée.

Tout entier à ses études et à sa vie religieuse, le P. Charles n'en était pas moins, à Louvain comme à Hastings, le compagnon jovial et cordial, recherché et prisé par tous. Son humour, sa vivacité d'esprit, l'à-propos de ses réparties en firent, toute sa vie, l'animateur des récréations, trouvant d'emblée le mot, la formule qui déclenchait les rires et ne s'oubliait plus. Il aima toujours le paradoxe et ne reculait pas devant le trait d'esprit un peu frondeur, légèrement irrévérencieux, mais rendu inoffensif par sa spontanéité cordiale. Il rappelait volontiers, jusque dans ses dernières années, telle ou telle collection de maximes, qu'ils avaient composées à plusieurs au temps de sa jeunesse religieuse et qui avaient alors suscité quelque inquiétude chez un Supérieur. Collection de questions ironiques contre des amours-propres pharisaïques : « le catéchisme du pharisien », par exemple : « Qui sont les bien pensants? » — Ceux qui pensent comme nous! — « Quels sont les esprits dangereux? » — Les autres...

Collection de fausses « béatitudes » dont le premier spécimen était :

Bienheureux ceux qui n'ont pas d'idées,
Car ils seront appelés des « esprits sûrs »...

Collection des « variations de vocabulaires » chez des écrivains ecclésiastiques, pour désigner les mêmes choses, selon qu'il s'agit de l'Eglise ou de l'Etat :

Les sages lenteurs de la Curie romaine;
Les incroyables retards de l'incurie administrative...

Les façons de parler et d'agir artificielles, guindées, protocolaires, furent toujours à l'opposé du caractère du P. Charles. Sa franchise naturelle d'allure, simple et dégagée, avec les grands comme avec les petits, contribua puissamment à la fécondité de son apostolat.

Le 24 août 1910 Pierre Charles fut ordonné prêtre à Louvain en même temps que son frère Jean (entré en religion avant lui mais qui avait passé par la longue régence alors habituelle); il fit à Louvain sa 4e année de théologie et à Tronchiennes, sous la direction du P. Auguste Petit, l'habituelle troisième année de probation. Ce fut alors qu'il exerça pour la première fois, en collaboration avec un confrère plus âgé, ce ministère qui devait être tant de fois le sien jusqu'à la dernière année de sa vie : la retraite annuelle aux prêtres diocésains. Lorsque, paraissant très jeune encore, il passa dans la cour auprès de plusieurs groupes de prêtres pour aller saluer le président du séminaire qui l'attendait, il entendit l'un d'entre eux disant à mi-voix à ses collègues : « Puer datus est nobis »... Dès le premier sermon, sa force de conviction, la profondeur de sa doctrine, la vivacité et l'intérêt captivant de son éloquence, eurent vite manifesté la maturité de sa formation sacerdotale et suspendu tous les sourires sceptiques.

Restait une dernière étape de la formation du futur professeur de théologie : la préparation immédiate du technicien; cette préparation il la chercha en grande partie à Paris, profitant largement des multiples ressources qu'offre là aux étudiants l'enseignement supérieur sous tant de formes (Institut catholique; Sorbonne; Ecole des Hautes Etudes; Collège de France). Nous le trouvons s'exerçant aux cours pratiques de paléographie grecque, de papyrologie, de grec biblique, d'une part, et publiant dans les *Recherches de Science religieuse* de 1914 un article philologique sur « Fragments exégétiques inédits de Sévérien de Gabala », s'intéressant d'autre part à l'histoire des religions, à la philosophie universitaire, aux conférences de Victor Delbos, de Bergson, etc. C'est l'époque d'une série d'articles dans la *Revue de philosophie* (1913-1914) sur « La métaphysique du Kantisme » (plus de 125 pages), qui devait se continuer dans une étude de la *Revue néoscolastique* de Louvain d'août 1920 sur l'agnosticisme kantien et dans l'article « Kant et le Kantisme; l'homme; théorie de la religion; les disciples » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*

de Vacant et Mangenot, tome VIII, col. 2297 à 2331. Son tempérament intellectuel l'opposa toujours très nettement à l'empirisme foncier qu'il découvrait chez Kant.

C'est alors qu'il élabora, semble-t-il, ce Précis de métaphysique, rigoureusement déductif, purement à priori, totalement indépendant de l'expérience, qu'il ne publiera jamais, mais exposera plusieurs fois à ses élèves ; quoi qu'on puisse penser de cet essai, il révélait une vigueur d'esprit peu commune, une profonde estime du thomisme, et était pour les étudiants singulièrement suggestif.

En même temps le jeune prêtre voulut participer à l'apostolat catholique de la capitale, particulièrement dans les milieux ouvriers. C'était l'époque où Marc Sangnier, qui s'était sincèrement soumis à la lettre de Pie X condamnant le Sillon, continuait, d'accord avec la hiérarchie, son apostolat ouvrier et rédigeait le journal « La démocratie ». Pierre Charles se lia avec lui et collabora à ses œuvres ; maintes fois il célébra la messe à 4 h. 1/2 du matin, dans la crypte où typographes de nuit et petits porteurs du journal pouvaient communier ensemble.

Nous nous sommes arrêté jusqu'ici, année par année, à la formation chrétienne, religieuse et sacerdotale du Père Charles ; c'était nécessaire ; si original qu'il soit, tout être humain doit beaucoup à sa famille, à son milieu, à son éducation. Mais suivre encore de juillet 1914 à février 1954 ces étapes chronologiques serait chose impossible. Désormais les activités du P. Charles s'enchevêtrent, deviennent multiples, inséparables : enseignement de la théologie dogmatique ; — enseignement de la missiologie, activité intense en faveur des missions, initiatives multiples pour l'œuvre chrétienne au Congo belge, collaboration officielle aux problèmes culturels de la colonie ; — tâches d'écrivain en philosophie, en théologie, en missiologie, en ascétisme et mystique, en préhistoire ; — prédication de retraites, sermons et conférences, apostolat intense de cours et conférences en espagnol et en portugais de 1940 à 1945 en Amérique du Sud ; — leçons données à Rome à l'Université Grégorienne, en anglais à New York à Fordham University ; voyages multiples du point de vue missionnaire, etc., etc.

Cette activité débordante, trépidante, qui se poursuivit pendant quarante années, serait incompréhensible si l'on ne marquait dès le début le principe qui l'inspira du premier au dernier jour : le zèle apostolique. On peut dire, sans crainte de se tromper, que l'idéal religieux du P. Charles fut la pensée de l'apostolat.

Lorsqu'on l'entendait donner pendant huit jours les Exercices Spirituels de S. Ignace, on était immédiatement frappé par la pensée maîtresse, l'idéal suprême qu'il en dégageait : *être apôtre*, grandement, largement, magnifiquement, sans compter avec sa peine, sans mesurer ses limites, sans jamais arrêter son élan ; apôtre du Christ, en comptant

sur Lui seul, en sachant qu'on n'est rien, qu'on ne fait rien que par sa grâce, apôtre du Christ dans l'Eglise et avec l'Eglise, en élargissant son action de toute la largeur des horizons de l'Eglise, en voulant rendre à Dieu le culte de l'apostolat (*Rom.*, I, 9), toujours plus pleinement : *ad maiorem Dei gloriam.*

Ce zèle apostolique fut l'âme de la vie du P. Charles : zèle apostolique éclairé et pénétrant, qui par une sorte d'instinct lui faisait découvrir dans le vaste champ de l'Eglise les terrains les plus riches d'espérances, comme l'œuvre missionnaire qui depuis 1923 fut sa grande passion; il voyait grand et supportait mal les petitesses et les médiocrités dans l'apostolat; zèle apostolique étonnamment actif et dynamique, méprisant la fatigue, insoucieux des commodités : il était particulièrement heureux lorsque les travaux se multipliaient, s'enchaînaient l'un à l'autre, le forçant, après une série de sermons, de conférences en tel point de la France, à revenir par un train de nuit pour donner à Louvain son cours de théologie à l'heure du matin fixée par l'ordre du jour; sa facilité de parole et de plume, sa vigueur physique lui permettaient d'accumuler les tâches d'une façon qui stupéfiait ceux qui vivaient avec lui; zèle apostolique, servi par une intelligence lucide et souple, par des dons remarquables de parole et de style, l'aidant à s'adapter à chacun avec un sens aigu des préoccupations et des besoins de ses auditeurs ou lecteurs; zèle apostolique très humain, spontané et naturel, dégagé de tout ce qui était conventionnel et artificiel. Certes le P. Charles avait une très forte personnalité, spontanément dominatrice, qui devenait parfois impérieuse lorsqu'il sentait de la résistance, lorsqu'il rencontrait des entraves à son action; en pareil cas, il a pu heurter parfois, peiner l'un ou l'autre; mais il avait plus encore un pouvoir séduisant de sympathie et d'accueil, un charme de conversation, un sens de l'humour qui lui gagnèrent beaucoup d'âmes. Il avait reçu de Dieu des dons éminents; il les mit sans réserve au service du Maître; cette donation totale de lui-même à l'apostolat catholique est, nous semble-t-il, la grande leçon de sa vie.

Le professeur de théologie.

Le P. Charles fut professeur de théologie dogmatique au Collège théologique S. J. de Louvain de 1914 à 1954, rue des Récollets d'abord, route de Mont-Saint-Jean ensuite. Durant ces quarante années, il fut amené par les circonstances à enseigner presque tous les traités de la théologie classique. Il aimait à dire que le seul traité qu'il n'eut jamais l'occasion de donner était celui qu'il aurait préféré à tous les autres : le *De Ecclesia Christi.* Le succès de son enseignement fut intense; l'influence du professeur fut profonde; son dernier semestre, *De Verbo Incarnato,* qui s'acheva le 25 janvier 1954, se classa

parmi les plus brillants qu'il ait connus, parmi ceux où il se sentit le plus en communion d'idées et de sympathie avec ses élèves. Lorsqu'il les remercia de leur fidélité en ce dernier jour, il évoqua les années écoulées, tant de souvenirs d'élèves dispersés à travers le monde, rappelant sa première année d'enseignement en 1914, où il avait parmi ses auditeurs le P. J. B. Janssens, actuellement son Supérieur Général.

Le P. Charles fut un professeur remarquable : non seulement par ses dons d'orateur — vivacité du débit, abondance et naturel des gestes, richesse des images, des comparaisons, des exemples, traits d'esprit fréquents, formules frappantes, concrètes, volontiers paradoxales —, mais aussi et surtout par la solidité et la profondeur théologiques et philosophiques de son exposé, par sa connaissance très vaste et très sûre de la tradition catholique, par l'habitude de pousser les questions à fond jusqu'à leurs premiers principes, par des intuitions pénétrantes et personnelles qui maintes fois lui permirent de renouveler les solutions, de synthétiser d'un point de vue nouveau, d'un point de vue plus authentiquement thomiste, divers aspects de la théologie classique.

Sa doctrine théologique était fortement unifiée, centrée sur l'Incarnation, à partir de laquelle d'une part il remontait aux relations trinitaires, d'autre part mettait en lumière la consécration qu'elle apportait aux réalités, même les plus humbles, de l'existence humaine.

De ce centre jaillissaient diverses thèses qui lui tenaient à cœur et auxquelles il s'arrêtait avec prédilection. Par exemple sa thèse du principe premier de l'Incarnation rédemptrice, visant à concilier plus profondément, à mieux synthétiser la pensée thomiste sur le but de rédemption *du péché* et l'intention scotiste de poser le Christ comme « caput universi » en toute hypothèse. Le P. Charles expliquait que le premier décret absolu et efficace de Dieu créateur voulait le Christ comme rédempteur [1]. Dieu a choisi *premièrement et absolument,* comme le plus glorieux pour la Divinité, comme le plus fécond pour l'humanité, l'ordre actuel du Christ *Rédempteur*; c'est la justification théologique du *Felix culpa* du samedi saint. — L'explication du sacrifice eucharistique centrée sur l'idée d'*alliance* entre Dieu et l'humanité, avec rencontre, dans l'acte sacrificatoire du Christ rédempteur, de la fidélité de Dieu qui donne et de la fidélité du Christ qui répond au nom de l'humanité. — L'insistance, dans le *De Poenitentia,* sur tout ce que signifie la formule thomiste : les actes du pénitent sont réellement la « materia ex qua » du sacrement : la contrition parfaite est efficace parce qu'elle contient la volonté du recours au ministère de

1. Primum Dei decretum fuit absolute de Christo ut capite universi; nihilominus Incarnatio non fuisset si homo non peccasset; inde sequitur decretum absolutum et efficaciter intentivum Redemptoris Christi esse simpliciter primum in relatione ad creationem.

l'Eglise ; elle justifie parce qu'elle implique le « votum sacramenti »[2].

Tout en laissant la part très large à l'improvisation, aux « excursus » nombreux et riches d'idées sur des sujets connexes à la matière, le P. Charles écrivait entièrement ses cours de théologie, en ce latin très souple et très précis, qu'il maniait si aisément. Il se refusait toutefois à rédiger lui-même un texte officiel, qui serait multiplié et servirait de manuel. Une fois l'année achevée, il remettait ses notes dans leur classeur et ne se préoccupa jamais d'en faire un « Cursus theologiae dogmaticae » qui prendrait place parmi les manuels catholiques. S'il devait, trois ans après, enseigner de nouveau le même traité, il reprenait ses notes anciennes, les revisait et les complétait, parfois il s'imposait une rédaction entièrement nouvelle. Ses collègues et ses élèves ont souvent regretté que, pris par tant d'obligations diverses, il n'ait presque jamais pu ou voulu se réserver ces temps de répit prolongés, nécessaires à la mise au point précise et définitive d'un traité théologique destiné à l'impression ; convaincus que les notes multiples que le défunt a laissées contiennent de grandes richesses, ils espèrent que certains ensembles seront assez achevés pour former des volumes qui fassent progresser les sciences théologiques.

Dans ses leçons, le P. Charles mettait l'accent principal sur la synthèse théologique ; en ce domaine il se sentait maître ; sa vaste érudition, servie par une prodigieuse mémoire, lui permettait en outre aisément de replacer cette synthèse, à grands traits, dans le cadre historique de la tradition. Il aimait moins s'appesantir sur les preuves proprement dites d'Ecriture ou de Tradition. Tout esprit humain a ses limites. Le P. Charles était très érudit, en histoire comme en tant d'autres domaines ; esprit pénétrant et perspicace, il avait, même en histoire, des intuitions, des visions synthétiques, suggestives, originales, qui faisaient réfléchir, éclairaient, conquéraient les intelligences ; mais il n'était pas historien, historien critique, historien rigoureux, dans la pleine signification du mot. Il n'avait pas le goût, la patience, le sens de ce long contact avec les textes, avec les indices du passé, jusqu'à ce qu'ils se synthétisent d'eux-mêmes, par la force de leur convergence, sans intervention subjective de nos désirs, de nos tendances, de notre souci de nouveauté. De là parfois certaines faiblesses dans ses exégèses, dont au fond il se rendait compte et qui l'amenaient à passer plus rapidement sur cet aspect de la théologie.

L'enseignement du P. Charles comportait peut-être aussi une autre limite : lorsqu'il s'agissait de comprendre un adversaire doctrinal, d'analyser un système opposé à sa propre conception théologique, il était porté, pour mieux marquer l'antithèse des deux positions, à simplifier les doctrines de ses contradicteurs, à n'en pas considérer

2. C'est ce qu'il a exposé dans un article récent de la *Nouvelle Revue Théologique* : mai 1953, p. 449-470.

suffisamment la logique interne dans leur pensée à eux, et, en conséquence, à en négliger les nuances, les précisions complémentaires; il les voyait à travers sa propre pensée, à la lumière de la synthèse qu'il jugeait la seule vraie. Certes il était trop intelligent, trop large d'esprit, pour tomber jamais dans cet intégrisme étroit et livresque qu'il condamna toujours énergiquement; mais la vigueur logique et impérieuse de sa propre pensée ne lui permit pas toujours cette pleine compréhension, souple et nuancée, de la pensée d'autrui. Tendance sévère qui, heureusement, s'alliait chez lui à une sincère charité pour les personnes.

Un danger de la théologie catholique, enseignée le plus souvent en latin à des séminaristes ou scolastiques entièrement séparés du monde extérieur, est qu'elle devienne livresque, faite de formules traditionnelles figées, sans contact intime avec la vie réelle. L'enseignement du P. Charles était à l'extrême opposé de semblables défauts. Sa doctrine théologique était conviction personnelle, intimement vécue, inspiratrice de sa vie intérieure, projetant sa lumière sur toutes les réalités humaines; ce respect profond de la théologie catholique, cette foi en sa valeur de vie, il les communiquait à ses élèves, à ses nombreux élèves des deux provinces S. J. de Belgique et de tant d'autres provinces S. J. d'Europe, d'Asie et d'Amérique qui firent leurs études à Louvain; tous avaient conscience d'avoir reçu de lui des lumières et des richesses pour toute leur vie, pour tout leur apostolat. De là cette vive reconnaissance que tous lui gardent, de là cette émotion profonde, ce sentiment intense d'une immense perte qui se sont exprimés dans tant de lettres reçues au lendemain de sa mort.

A côté de cet enseignement théologique régulier au scolasticat S. J. de Louvain, le P. Charles fut maintes fois professeur de théologie dogmatique, de missiologie, d'ethnographie religieuse, de doctrine catholique dans les milieux les plus divers et dans les circonstances les plus variées. Nous nous contentons ici d'une énumération, sommaire et limitée, nous réservant de revenir, dans la section suivante, à ce qui est proprement missiologique. Notons, dans l'enseignement universitaire : de 1932 à 1938, à Rome, à l'Université Grégorienne (plusieurs mois chaque année) cours de « dogmatique missionnaire » et d'« histoire des missions » (en latin); de 1927 à 1954 à l'Université de Louvain, Institut Orientaliste, cours fondé par le Baron Satsuma : « Civilisation de l'Extrême-Orient »; et à la Faculté de théologie, cours fondé par le Baron Descamps : « Conférences sur l'histoire contemporaine des missions »; depuis 1928, à Anvers, cours à l'Université coloniale : « Histoire de l'évangélisation chrétienne »; en 1939 à Fordham University, New York, cours de théologie missionnaire et d'histoire des missions (un semestre : en anglais); en

1940-1941 à l'Université de Rio-de-Janeiro, cours de théologie dogmatique (en portugais). Notons encore, dans un autre domaine, ses leçons hebdomadaires sur la théologie catholique de 1922 à 1940, d'abord à l'Ecole Supérieure des Jeunes Filles, Bruxelles, rue d'Arlon (rattachée à l'Université de Louvain), ensuite à une autre école semblable de Bruxelles (Religieuses du Sacré-Cœur, Chaussée de Waterloo) ; conférences régulières de religion et de missiologie à l'Aucam, etc.

Lorsque l'on songe que la plupart de ces leçons étaient préalablement rédigées, que certaines d'entre elles (par exemple ses conférences à l'Aucam) étaient immédiatement publiées comme articles, on se rend compte de ce que représentaient de travail ces professorats divers qui jalonnèrent sa vie. Tous connaissaient cette facilité de rédaction du P. Charles, ce don de préparation rapide, fruit de son étonnante mémoire et de sa vivacité intellectuelle, et surtout cette extraordinaire complaisance qui lui faisait accepter aisément des tâches nouvelles et inattendues ; on en usait et on en abusait, en alléguant parfois comme excuse de cette charge supplémentaire : « ce sera peu de chose pour vous, étant donné votre facilité... ». Et l'on attendait le geste qui allait suivre : un haussement d'épaules, mi-rieur, mi-grognon, avec ces mots « Ma facilité ! ma facilité ! c'est aisé à dire », suivis le plus souvent de ceux-ci : « Allez ! C'est bon ! C'est entendu ! Comptez sur moi ! »

Le missiologue et le bienfaiteur des missions catholiques.

Le P. Charles, nous l'avons dit, avait reçu une formation très ouverte, le mettant en contact avec divers pays étrangers. Il s'était intéressé aux milieux ouvriers durant son séjour à Paris de 1912 à 1914. Dès ses premières années de sacerdoce, il avait eu à prêcher des retraites sacerdotales diocésaines, des missions paroissiales, même une retraite pascale aux détenus de la prison de Louvain. Les réalités humaines de la vie quotidienne furent toujours l'objet privilégié de ses préoccupations intellectuelles. Dès le début de son enseignement l'anthropologie le passionna ; il étudia la préhistoire avec une intense curiosité, entreprit certaines fouilles avec quelques amis, écrivit plusieurs articles sur ce sujet dans la *Revue des questions scientifiques*.

Son intérêt pour l'homme, s'élargissant toujours, de toute la largeur de sa vision surnaturelle, allait s'épanouir dans l'action missionnaire et la missiologie. C'est à partir de 1923 que sa pensée s'orienta nettement dans cette direction et, comme toujours, passa rapidement aux réalisations concrètes. Un vétéran des missions congolaises était venu lui dire la situation difficile du séminaire de Lemfu, créé pour préparer un clergé indigène au Congo belge ; il lui demandait de susciter un mouvement de charité catholique pour cette institution de première

importance. Le P. Charles rédigea rapidement une brochure « Le séminaire de Lemfu » ; très vite les fonds affluèrent qui allaient assurer l'avenir de l'œuvre naissante. Ce fut la première brochure d'une collection : « Xaveriana », dirigée par le P. Charles et consacrée aux multiples aspects de la missiologie et de l'histoire de l'évangélisation chrétienne ; elle compta 196 brochures, dont vingt de sa plume [3], et contribua puissamment à susciter un intérêt croissant en Belgique et en France pour l'œuvre missionnaire de l'Eglise.

A partir de 1923 les initiatives allaient se succéder avec une étonnante rapidité. Ce fut d'abord la création des « *Semaines de missiologie de Louvain* », commencées à l'initiative du P. Albert Lallemand et dont le P. Charles devint bientôt le principal animateur ; il en fixait le plan, y participait activement et en dirigeait les débats avec une maîtrise et une compétence qui en imposaient à tous ; régulièrement annuelles (sauf pendant la guerre), groupant d'ordinaire plusieurs centaines de participants, les Semaines étudiaient chaque fois un sujet unique (par exemple « Problèmes sociaux et Missions », « Rôle des laïcs dans les missions ») et les rapports étaient publiés en volumes dans la section missiologique du Museum Lessianum.

En décembre 1924 le P. Charles prêcha aux étudiants de l'Université de Louvain un Avent qui suscita une vive émotion et eut d'immenses conséquences. Avec véhémence, il reprochait à ces jeunes gens leur apathie à l'égard des missions catholiques, comparant à cette apathie la générosité des étudiants protestants envers leurs propres missions. La réaction fut belle et grande ; de nombreux jeunes gens se déclarèrent prêts à seconder ses efforts et l'« Association Universitaire Catholique pour l'Aide aux Missions » (A.U.C.A.M.) fut fondée au début de 1925. A cette œuvre le P. Charles se donna tout entier ; il se dépensa à sa diffusion, à son extension à travers le pays en groupements régionaux, à l'accroissement du nombre de ses membres (800 en 1927 ; 1500 en 1929), à la formation d'un Comité universitaire, avec participation des professeurs et présidence d'honneur de Mgr le Recteur ; il assura l'avenir financier de l'œuvre par d'originales initiatives, comme les « mots croisés » hebdomadaires de l'Aucam ; il fut le créateur et le principal collaborateur de ses publications : carnets de l'Aucam depuis 1926 ; Revue de l'Aucam depuis 1929, comme de ses œuvres missionnaires : « Ravitaillement intellectuel des Missions » (R.I.M.), Bibliothèque missiologique, etc.

De l'Aucam allaient naître, sous l'égide de l'Université Catholique, des réalisations de plus en plus importantes, à l'origine desquelles le P. Charles eut toujours une grande part : en 1926 la *Fomulac* (Fondation

3. Voici quelques titres : Pêcheurs d'hommes (méditations missionnaires ; traduites en cinq langues) — Chez les moines bouddhistes de Ceylan — L'avenir catholique du Japon (traduit en japonais) — Le rude Islam — Le premier jésuite japonais — Les Iroquois, etc.

médicale de l'Université de Louvain au Congo), premier établissement d'enseignement supérieur pour Noirs, destiné à former des assistants médicaux indigènes; en 1932 la *Cadulac* (centres agronomiques de l'Université de Louvain au Congo), ayant pour but l'organisation scientifique de l'agriculture au Congo; enfin en 1949, *Lovanium*, institution universitaire congolaise, filiale de l'Université catholique de Louvain, devant ouvrir progressivement aux indigènes toutes les possibilités de l'enseignement universitaire en climat catholique.

En 1926 le P. Charles commence la publication des « Dossiers de l'Action Missionnaire », œuvre à la fois doctrinale et documentaire qui devait connaître un grand succès et susciter parfois de vives polémiques (2e édition en 1938-1939). Il y affirmait les idées fondamentales de sa théologie missionnaire et exposait franchement l'état actuel de l'évangélisation en pays de missions. « Le but formel des Missions, explique-t-il, n'est pas d'abord de sauver les âmes mais d'établir, de constituer *l'Eglise visible* dans les pays où elle ne l'est pas encore. Le missionnaire fait une besogne qu'on ne peut pas faire dans nos pays; car chez nous, même s'il existe beaucoup de païens et de mauvais chrétiens, l'Eglise est cependant visible et organisée et les moyens normaux de salut sont à la disposition de toutes les âmes de bonne volonté... Il suit de là que la besogne des missions sera terminée bien avant que la besogne de l'Eglise ne le soit, tout comme la croissance d'un organisme est achevée bien avant qu'il n'ait cessé de travailler. C'est même au moment où il atteint sa taille adulte que le vivant, devenu complet, commence sa vraie besogne »... La conclusion était que « la création d'un clergé indigène est la *première* des fins missionnaires. Tant que la permanence du sacerdoce n'est pas assurée dans un pays, tant que ce sacerdoce reste incomplet, dépendant d'un apport étranger, toujours précaire et sujet à des fluctuations imprévisibles, l'Eglise elle-même n'est pas encore adulte dans ce pays »[4]. Le Père Charles eut la joie de constater que ces idées, qui parurent au début si nouvelles, devinrent progressivement classiques en missiologie.

Très rapidement le P. Charles s'était acquis, pour tout ce qui concerne les pays de missions, une notoriété unique : non seulement chez les missionnaires catholiques, non seulement chez les prêtres et séminaristes indigènes qui sentaient en lui un grand ami et un ardent défenseur, mais en de nombreux milieux laïques s'intéressant aux territoires d'outre-mer. Ainsi se trouva-t-il sollicité à de nombreuses collaborations, utiles aux causes qui lui tenaient à cœur; il fut appelé, nous l'avons dit ci-dessus, à professer la missiologie ou l'histoire des missions en plusieurs universités. Son crédit ne fut pas moindre chez tous ceux qui se préoccupaient de l'avenir culturel du Congo belge;

4. Phrases empruntées au travail : « Dogmatique missionnaire fondamentale » (rapport de 1930) dans « Missiologie », I, 1939, p. 59-61.

lorsque fut créé en 1929 l'Institut royal colonial, il fut choisi comme membre titulaire de la section politique et morale et y joua un rôle très actif ; il fut désigné également comme membre du Comité de surveillance du Musée du Congo belge à Tervueren et en était président au moment de sa mort. Même estime dans les milieux étrangers ; en 1929 il devint membre de l'Institut colonial international et participa aux sessions de Paris (1931), de Lisbonne (1933), et tout particulièrement de Londres en 1936 où il présenta un rapport considérable sur les centres extra-coutumiers (180 pages).

Après la guerre de 1940, il fut choisi par le Bureau international du Travail comme membre de la « Commission d'experts pour la politique sociale dans les territoires non métropolitains » ; en décembre 1953, il participait encore à Lisbonne à deux semaines de travail intensif et absorbant. Dans ces réunions internationales, il conquérait rapidement les sympathies des délégués des divers pays par sa conversation pleine de cordialité et d'humour, par son aisance à s'adapter à chacun, par ses capacités linguistiques qui lui permettaient de s'adresser à ses interlocuteurs, selon leur nationalité, en anglais, allemand, espagnol ou portugais. A ceux qui ne partageaient pas notre foi, il en imposait parce qu'ils découvraient en lui un prêtre profondément humain, que les problèmes humains : respect des races, bien-être des indigènes, progrès sociaux dans les pays arriérés, saisissaient au cœur et tenaillaient parfois jusqu'à l'angoisse.

Le P. Charles fut un grand voyageur. Il put voir de près ces pays de missions qu'il avait à comprendre. Voyages préparés avec compétence et dont chaque détail s'imprimait dans sa mémoire. En Asie, les Indes et Ceylan ; — ce fut un de ses grands regrets de ne jamais avoir parcouru le Japon auquel il fut si profondément attaché, dont il eut le bonheur de convertir plusieurs nationaux à la foi chrétienne et de les baptiser de sa main —; en Afrique deux fois le Congo belge, toute l'Afrique centrale traversée de part en part depuis Mombasa sur l'Océan indien jusqu'à Pointe-Noire ; l'Algérie et la Tunisie.

D'autres tâches l'amenèrent en Amérique : aux Etats-Unis en 1939 ; de 1940 à 1945 il parcourut comme professeur, conférencier, prédicateur toute l'Amérique latine depuis le Brésil, l'Argentine et le Chili jusqu'au Mexique, avec un programme chargé à l'extrême, parlant d'ordinaire en langue espagnole ou portugaise. S'il se cantonna scrupuleusement dans le domaine religieux, sa parole n'en fut pas moins alors très efficace pour faire tomber maintes préventions de certains catholiques de ces pays contre la cause des alliés de la grande guerre.

Ainsi éclairé par des expériences multiples, par une information de plus en plus large, le P. Charles était de mieux en mieux préparé à l'œuvre à laquelle il travaillait depuis longtemps : une « theologia dogmatica missionaria » fondée sur la doctrine catholique et établie en contact étroit avec le réel. De ce travail il laisse un manuscrit inachevé, mais dont, espérons-le, la publication pourra être envisagée.

L'écrivain, le conférencier.

Le P. Charles possédait des dons exceptionnels d'écrivain. La richesse et l'originalité d'idées, la vivacité d'imagination, l'art des formules heureuses, qui rendaient sa conversation si attachante, semblaient se renforcer encore, lorsqu'il était à sa table de travail, la plume à la main, des pages de farde devant lui. Très rapidement l'inspiration naissait, une idée centrale se dégageait dans son esprit et la plume courait sur le papier, sans un arrêt, sans une rature; l'écriture, toujours identique à elle-même et très difficile à déchiffrer, semblait une ligne continue, rapidement tracée; les phrases étaient d'emblée d'une facture impeccable, originales, vivantes, pleines d'esprit, nerveuses.

Le P. Charles écrivit beaucoup; ce qui a été imprimé n'est qu'une partie de ce qu'il a rédigé. Outre ses cours de théologie et de missiologie, la plupart de ses conférences étaient écrites. Volontiers aussi il prenait la plume pour lui-même, à certaines heures de loisir subit et imprévu, sans aucune volonté de publier. Il revenait d'un ministère moins chargé, avec vingt pages d'une fantaisie ironique contre la philologie — qu'il n'aimait guère —; ou bien c'était un conte bouddhique, où, sous des noms des Indes — suggérant des noms de chez nous — étaient critiquées des attitudes d'esprit et des méthodes spirituelles de nos régions; et c'était intitulé « Sri Patarama (Peterman = homme de Saint-Pierre = Louvaniste) dans la forêt de Merudalla (Meerdaal, forêt des environs de Louvain) ».

Cette facilité de rédaction, cette « joie d'écrire », le P. Charles n'y parvint pas d'emblée; il fit plus d'une fois allusion à ses premiers efforts, à ses exercices de jeunesse pour maîtriser la langue française, pour rendre son style plus concret. Ce qui lui paraissait essentiel en vue d'une rédaction rapide, c'est qu'elle fût l'expression spontanée d'une conviction profonde, d'une vérité intimement vécue, d'une connaissance parfaite d'un sujet. C'était la *préparation lointaine* qui importait avant tout. De fait, la « Prière de toutes les heures » apparut à tous comme la manifestation d'une vie intérieure très riche en pleine expansion : et ce fut une des causes de son succès. La préparation de ses cours de théologie, de ses écrits théologiques et philosophiques, était approfondie, admirablement servie par ce qu'un de ses collègues appelait son « insolente mémoire ». Au début d'un nouveau traité, on le voyait revenir de la bibliothèque, en plusieurs voyages successifs, les bras chargés d'in-folio, contenant telles ou telles œuvres de théologiens médiévaux ou posttridentins; rapidement il allait aux bons endroits, prenait de nombreuses notes... et sa mémoire faisait le reste. Son érudition en missiologie et en ethnographie religieuse était peu à peu devenue prodigieuse, assura son crédit et fut sa force principale en plus d'une polémique.

En 1922 fut fondé au Collège théologique et philosophique S. J. de

Louvain le « Museum Lessianum », collection d'ouvrages théologiques, philosophiques, ascétiques et (plus tard) missiologiques, placée sous le patronage de l'ancien théologien S. J. de Louvain, Léonard Lessius (Leys; 1554-1623); le P. Charles eut une grande part à cette fondation. Le premier volume qui y parut et assura le succès de l'œuvre fut la première série de « La prière de toutes les heures » (33 méditations), bientôt suivie d'une seconde et d'une troisième séries (les trois réunies à présent en un seul volume). Lorsqu'il promit ce volume au directeur d'alors, le P. Eugène Thibaut, le P. Charles lui avait demandé de venir chaque soir frapper à sa porte, pour y prendre une méditation entièrement achevée; cette échéance quotidienne l'aiderait à surmonter tous les obstacles, les fatigues, les imprévus, d'une journée déjà très chargée; rares furent les jours où le visiteur du soir se trouva déçu. L'ouvrage fit alors sensation; il en est aujourd'hui à sa 14e édition (153e mille). Tous furent frappés par trois aspects de l'œuvre, qui semblent de fait avoir assuré son influence bienfaisante : la doctrine catholique de la grâce constamment mise à la base de toute la vie intérieure : atmosphère de foi, de confiance surnaturelle, de charité prenant sa source dans l'intimité du Christ; — réalisme concret de la vie quotidienne, avec ses joies et ses peines, avec ses craintes et ses difficultés, exprimé et vécu en toute franchise sous le regard de Dieu : on engageait le chrétien à connaître « le bonheur d'être vrai », à avoir « la sainte audace de se fier au réel », à ne pas mettre « sa prière à côté de sa vie », mais à vouloir que « toute sa vie soit priante »; — enfin perfection de la langue et du style, s'épanouissant en une sorte de poésie de la prière; nombreuses étaient les formules fortement frappées, remarquables le rythme et la mélodie des phrases.

La « Prière de toutes les heures » devait se continuer en 1934 par « La prière missionnaire », également composée de 33 méditations (en 1947, 3e édition, 25e mille) et en 1947 par « La prière de toutes les choses », Première série (aujourd'hui 12e mille); le P. Charles projetait ici aussi trois séries de 33 méditations; elles devaient aider le Chrétien à « aller à Dieu par le sentier des *choses* », à « essayer de Le rencontrer dans ces choses, qui sont, non pas notre œuvre, mais la sienne et qui ne racontent que Lui »; il rédigeait la seconde série et en avait achevé la 20e méditation lorsque la mort le surprit.

En 1922, avant d'être saisi tout entier par la pensée des missions, le P. Charles s'était vivement intéressé au mouvement religieux qui se dessinait alors dans le protestantisme allemand : la *Hochkirche*, Haute Eglise allemande « ressemblant par certains côtés à la *High Church* anglaise et dont le but avoué était de catholiciser le protestantisme ». Il voulut faire connaître dans nos milieux de langue française cette initiative religieuse et, en même temps, mettre en pleine valeur la conception catholique de l'Eglise en regard des insuffisances de la doctrine protestante. Ce fut l'objet d'un volume de 200 pages :

« La Robe sans couture. Un essai de Luthéranisme catholique. La Haute Eglise allemande : 1918-1923 ».

Nous avons analysé ci-dessus le principal ouvrage missiologique du P. Charles : « Les dossiers de l'Action missionnaire; manuel de missiologie », 2e édition 1938-1939 et nous en avons dit la valeur doctrinale, historique et descriptive. Un autre volume « Missiologie », I 1939 (Etudes, rapports, conférences), inaugurait la réunion de ses articles et études missiologiques. Nous avons enfin parlé du manuscrit de la « Theologia dogmatica missionaria ».

On se tromperait toutefois en croyant connaître le P. Charles comme écrivain par les volumes publiés que nous venons de citer; une part très importante de sa doctrine et de sa documentation théologiques et missiologiques est dispersée en une foule d'articles donnés à de nombreuses revues ou collections.

En théologie et philosophie : plus de quarante articles dans la *Nouvelle Revue Théologique*, de même qu'il contribua à plusieurs de nos « Cahiers »[5]; sept articles dans la *Revue de philosophie* (Kantisme; R. Eucken; « Intellectualisme de S. Thomas ») ; quatre dans la *Revue néo-scolastique* (L'agnosticisme kantien; Dante et la mystique; le Plotinisme; le Cardinal Mercier écrivain spirituel) ; trois dans la *Revue des Questions Scientifiques* (L'homme fossile; l'homme de Broken Hill; la mentalité des primitifs) ; deux dans les *Recherches de Science religieuse* (Fragments inédits de Sévérien de Gabala; Hónen et le salut par la foi chez les Mahayanistes).

En missiologie et ethnographie religieuse : environ vingt rapports (imprimés) dans les « Comptes rendus des Semaines de missiologie » de Louvain; plusieurs études dans *Zaïre* (Louvain), la dernière en mai 1953 sur « Le Traumatisme noir; essai de psychologie culturelle » ; une vingtaine d'articles et une quarantaine de notes dans la *Revue de l'Aucam* ; six rapports et de nombreuses notes dans le *Bulletin de l'Institut royal colonial belge* ; une étude de 180 pages sur le problème des Centres extra-coutumiers et une autre sur « Le problème des langues véhiculaires, principalement en Afrique » dans les Comptes rendus des Sessions de l'Institut colonial international (aujourd'hui : Institut international des civilisations différentes : Inciди) ; quatre rapports de missiologie aux Semaines sociales de France (1928; 1930; 1936; 1948) ; un long travail de 215 pages « Europe and the Far East » dans le volume VII de *European Civilization, its Origin and Development* (Oxford, University Press, 1939) ; vingt brochures de « Xaveriana » ; participation à de nombreux Congrès de missiologie et publication de ses rapports dans les volumes de comptes rendus etc., etc.

---

5. Rappelons deux de ceux-ci, rattachés étroitement aux événements contemporains : les « Protocoles des Sages de Sion » où il montrait la non-authenticité de ce document faussement attribué aux Juifs et « Racisme et catholicisme » en 1939 contre les doctrines racistes de Hitler et Rosenberg.

Le P. Charles ne refusa pas non plus sa collaboration à maintes revues *d'intérêt général* : il fut pendant plusieurs années (1921-1925) le « chroniqueur religieux » de la *Terre Wallonne* et lui donna une trentaine d'articles ou notes; en 1947, pendant toute une année, il envoya chaque semaine de Louvain à *America* (New-York), à titre de « columnist » de la revue, un « essai » de caractère religieux et théologique (en anglais), fondé le plus souvent sur l'évangile du dimanche et visant à rejoindre les préoccupations et les aspirations de « l'homme moyen » en regard du fait chrétien. Et l'on pourrait allonger la liste en citant d'autres revues et des journaux auxquels il voulait marquer sa sympathie, comme « La Cité » de Bruxelles.

Nous avons déjà dit, à plusieurs reprises, ce que fut le conférencier; n'y ajoutons que deux traits : d'abord le grand nombre de ces conférences à certaines époques de sa vie, surtout en Amérique du Sud de 1940 à 1945. Ensuite une des originalités de ses conférences, à laquelle il tenait beaucoup : le titre qui étonne et ne laisse rien deviner : « Le prestigieux vicomte » (conférence sur Chateaubriand); ou le début qui frappe et capte immédiatement l'attention : « Quelle heure est-il? » Il était si heureux de ce que l'évêque qui présidait la séance eût tiré sa montre et failli lui donner le renseignement désiré...

Le prédicateur, le conseiller spirituel.

Sous ses allures dégagées et son exubérance joviale, volontiers moqueuse, le P. Charles fut prêtre, homme de Dieu et des âmes dans toute la force de l'expression. Ceux qui ont entendu ses sermons, ceux surtout qui ont suivi ses retraites ont toujours été frappés par la puissance de conviction surnaturelle, par la profondeur de vie intérieure qui s'y manifestaient. La voix était rude, âpre; elle ne disposait guère de ces tonalités variées, musicales, chaudes, qui charment et qui séduisent. Il conquérait son auditoire par ces qualités remarquables de présentation concrète, vivante, imagée, spirituelle, dont il avait le secret. Mais ce qui emportait les convictions et gagnait les volontés, c'étaient l'intensité et la profondeur de sa foi et la richesse spirituelle de sa doctrine. Rien chez lui de livresque ou d'artificiel; il communiquait un christianisme vécu tout le long du jour, un christianisme « de toutes les heures ».

Au milieu de ses activités multiples de professeur, de missiologue, de conférencier, d'écrivain, il garda toujours un vif amour du ministère spécifiquement sacerdotal : la prédication chrétienne, l'administration des sacrements. Ce qui frappait tous ceux qui vivaient côte à côte avec lui, c'était sa constante « disponibilité » à toutes les formes de l'action religieuse du prêtre, les plus humbles comme les plus élevées. On sentait chez lui une volonté arrêtée d'éviter absolument toute discrimination sur le plan humain dans le choix de ses ministères.

Toute sa vie le P. Charles prêcha beaucoup ; il réussissait à placer tel sermon, telle série de deux, trois sermons ou davantage, dans le cadre de semaines déjà chargées de cours, de conférences ou de réunions d'action missionnaire. Il n'aimait pas à repousser un appel qui lui était adressé et, trop facilement peut-être, disait « oui » à toute nouvelle demande.

Le ministère qu'il préférait à tous les autres, c'étaient les retraites ; retraites aux prêtres, aux religieuses, aux laïcs. Plusieurs retraites étaient encore promises pour les prochains mois de 1954... Dans ce ministère il exerça toujours une influence profonde. Il s'y livrait tout entier, laissant s'exprimer toute la sincérité de sa vie intérieure, sa compréhension pénétrante des rudes réalités humaines, son optimisme foncier en face de la tâche quotidienne. Il y était vivant, animé, spirituel, faisant volontiers alterner le rire spontané et l'émotion prenante. Il aimait les Exercices Spirituels de saint Ignace ; durant le dernier semestre de sa vie, dans un cours spécial, il exposa à la demande des étudiants la « théologie des Exercices Spirituels de saint Ignace », cette théologie qu'il avait intensément vécue, qu'il avait tant de fois tâché de mettre en œuvre pour le bien de ses retraitants. Ces dernières leçons, qui firent une profonde impression, prennent aujourd'hui l'aspect d'un testament religieux.

A ses retraitants le P. Charles donnait sans compter tout son temps : ministère de la confession, longs entretiens avec ceux qui s'adressaient à lui, conseils éclairés pour remédier à des situations difficiles ; plusieurs de ceux qui ont écrit au lendemain de sa mort marquent leur reconnaissance pour cette aide spirituelle reçue de lui à tel ou tel moment important de leur vie.

Le 27 janvier 1954 le P. Charles donnait à Mouscron, au moment des terribles froids de cette époque, sa dernière conférence. Elle était consacrée à un sujet qui lui tenait à cœur : l'Eglise Catholique. S'il est un aspect de son christianisme qui apparaît souvent à travers ses œuvres, c'est son amour de l'Eglise : amour viril qui n'ignorait pas les erreurs et les fautes de maints hommes d'Eglise, mais savait voir par delà celle qui a la vérité du Christ et transmet le Christ à l'humanité ; amour généreux qui ne s'épargna jamais quand il s'agissait de la servir ; amour tendre qui parfois s'émut jusqu'aux larmes lorsqu'il parlait d'elle ; amour filial surtout : c'était de toute son âme qu'il se plut toujours à commenter l'expression : « Notre mère la Sainte Eglise ».

Jean Levie, S. J.

L'intolérance cléricale *

Il y a des trésors de sagesse dans les mots les plus simples, d'origine inconnue et que nous employons, comme nous les avons reçus, sans les regarder au visage. Il suffirait souvent de les ouvrir, comme on ouvre un écrin, pour découvrir à l'intérieur tout un monde de vérités émouvantes, opportunes et instructives.

Quand il parle de Dieu, le catholique dit tout spontanément : « Notre Père » et, quand il parle de l'Eglise, il dit « notre Mère ». Cette dernière expression n'est pas dans l'Evangile. Elle apparaît dans la littérature chrétienne à la fin du IIe siècle, sans discussion, sans explication, comme une formule déjà courante. Personne ne sait le nom du fidèle baptisé qui pour la première fois s'en est servi : homme ou femme, évêque ou laïc, il a trouvé ce mot à la mesure de sa pensée et il l'a glissé dans le langage. Aujourd'hui, nous le répétons jusque dans nos faire-parts de décès et nous avons cent fois raison. Mais sommes-nous sûrs de le comprendre? Sommes-nous même tout à fait sûrs qu'en l'examinant de plus près nous ne serions pas tentés de le retoucher quelque peu?

Car enfin, c'est très beau d'appeler l'Eglise « maternelle », mais dans la pratique, dans la brutale réalité des faits, cette expression est-elle autre chose qu'une formule un peu lyrique? « Notre Mère la Sainte Eglise, penchée sur nous, veillant sur nous du berceau à la tombe, c'est fort touchant, mais est-ce plus vrai que les épithètes d'excellence, d'excellentissime, de révérendissime, de « Allerhöchstderselbe », d'σἰαπόστολος, que le protocole officiel déverse sur la tête d'ambassadeurs, de ministres, de prélats ou d'empereurs qui ne sont pas tous des génies ni des saints et qui peuvent même être parfois des nullités très authentiques? Les Académiciens en habit vert ne sont-ils pas des « immortels », même quand ils sont très réellement morts, enterrés et totalement oubliés et abolis?

On peut nous décrire l'Eglise en termes d'idylle. On n'y a pas manqué d'ailleurs. Il n'y a que de la tendresse dans ces tableaux : l'Eglise qui a construit les hôpitaux, les lazarets, les orphelinats, les hôtelleries d'étape pour les pèlerins et qui les a peuplées de dévouements toujours en éveil : petites Sœurs des Pauvres ; sœurs infirmières ; moines du Mont Saint-Bernard ; bénédictins pacifiques accueillant les voyageurs ; l'Eglise qui rachetait les esclaves et qui suscita les ordres

* *N.d.l.R.* — Ces pages présentent aux lecteurs de la *N.R.Th.* le texte *inchangé* de la dernière conférence que le Révérend Père Charles a prononcée à Mouscron, le 27 janvier dernier, quelques jours avant sa mort survenue le 11 février.

de la Merci pour la rédemption des captifs; l'Eglise missionnaire, la même qui jadis apprivoisa les barbares et qui, dans les Réductions du Paraguay jadis, comme chez les Papous de la Mélanésie aujourd'hui ou au cœur du continent noir, a écrit les pages merveilleuses de la nouvelle Légende dorée. Et pour nous saisir davantage, ne suffit-il pas de tisonner des souvenirs? L'Eglise des jours de fête, des fêtes d'enfance surtout : l'Eglise de la Noël et des cantiques devant la crèche; l'Eglise des premières communiantes, toutes blanches sous leur voile de mousseline; l'Eglise du baptême des nouveau-nés; l'église pleine de fleurs et de musique au jour solennel du mariage. Et plus loin, là-bas, dans le recul déjà brumeux de l'histoire, l'église de Fra Angelico, de Benizzo Gozzoli, de Grünewald, de nos mystérieux primitifs des Pays-Bas; l'Eglise qui plaça des carillons dans les hautes tours des sanctuaires pour que, sur la ville habitée par les hommes, la fuite inexorable des heures, jour et nuit, fût annoncée par de la musique aérienne; l'Eglise des vieux manuscrits enluminés, des crucifix sculptés dans l'ivoire, des reliquaires fignolés avec amour, des onze mille statues de Chartres et des grandes verrières polychromes où, dès le soleil levant, les saints patrons semblent sourire; l'Eglise qui pardonne à tous les repentirs, qui refuse de désespérer de la miséricorde du Sauveur; l'Eglise qui a canonisé des morts par centaines mais qui n'a jamais voulu dire d'aucun des siens qu'il était damné pour toujours et exclu de sa prière; l'Eglise qui reste également ouverte à toutes les races; qui nivelle tous les privilèges de la classe, du talent ou de la naissance; qui dans les funérailles solennelles d'un roi (je l'ai entendu de mes oreilles à Sainte-Gudule au service funèbre du roi Albert) demande à Dieu, comme pour le plus obscur des tâcherons, qu'il puisse être admis à la même félicité que Lazare, le pauvre de l'Evangile; l'Eglise qui sait encore faire descendre jusque dans le cœur d'un sauvage la fierté d'être enfant de Dieu et qui lui passera, avec la mitre épiscopale, le bâton pastoral de la juridiction apostolique. Nous avons vu cela dans notre Afrique belge.

Oui, nous avons le droit d'exploiter ce thème fécond. En le faisant nous ne dénaturons pas la vérité. Et cependant, si nous en restions là nous aurions été simplement habiles sans être totalement sincères. Nous aurions dit la vérité, mais seulement la moitié. Après tout une femme de quarante ans peut déclarer qu'elle en a vingt. C'est vrai. Elle les a, puisqu'elle en a le double; mais ce camouflage, ou cette vérité vue seulement de profil, ne convraincra personne. Elle cache une réticence.

Il ne peut pas nous suffire en un sujet si grave de masquer un aspect de la vérité par de brillants artifices de rhéteur. Il nous faut regarder les deux faces de la médaille, car il y en a deux. Il nous faut au milieu des roses expliquer la présence des épines, car elles ne manquent pas; et c'est précisément ce point douloureux qu'il nous faut comprendre, sous peine de n'aboutir qu'à des mots.

L'Eglise est une mère. Ce mot n'éveille en nous que les souvenirs d'un dévouement sans borne, d'une patience jamais démentie, d'une compassion toujours accueillante, d'un asile protecteur toujours ouvert. Mais l'Eglise réelle est autoritaire; elle parle avec le ton sec des ordres péremptoires; elle rejette sommairement nos excuses; elle condamne; elle excommunie; elle lance des anathèmes : le mot technique est même plus dur, emprunté à cette force brutale et redoutable qu'est la foudre : elle fulmine les anathèmes. Elle exige des soumissions pénibles et immédiates; elle se met en travers de nos fantaisies et même de nos joies. Elle surveille jusqu'à nos menus, nos toilettes, nos sauteries, nos lectures, nos dépenses, nos bains de mer et nos soirées de théâtre ou de cinéma. En un mot, une mère est toujours affectueuse et tendre; l'Eglise semble trop souvent intolérante et dure.

Nous ne pouvons pas en face d'un tel grief nous contenter de plaider les circonstances atténuantes ni distribuer de petites explications de détail. Nous ne pouvons pas prétendre que l'intolérance ecclésiastique n'est qu'une maladresse accidentelle, comme celle d'un domestique qui casse des assiettes. Le domestique casse la vaisselle sans le vouloir; l'Eglise est intolérante par principe et parce qu'elle veut l'être. Nous ne pouvons pas résumer toute cette grosse affaire en rappelant avec quelques gros soupirs la constatation banale que l'Eglise est composée d'hommes et par conséquent d'êtres faibles, bornés, souvent égoïstes et que c'est là qu'il faut chercher la raison de ses intransigeances qui nous paraissent fâcheuses. Non, rien de cela ne va jusqu'au fond du problème. L'Eglise n'est pas intolérante parce qu'elle serait maladroite, pas plus qu'un chirurgien ne joue du bistouri parce qu'il est agressif. Son intolérance, qui peut parfois, dans son exercice, être contestable, ne l'est jamais dans son principe. Une cour de justice peut condamner par erreur un innocent; mais cette erreur ne restreint pas le droit et le devoir qu'elle a de prononcer des arrêts exécutoires. Ce qu'il nous faut essayer de montrer, c'est que l'Eglise maternelle est intolérante parce qu'elle est maternelle, et qu'on ne peut pas supprimer l'un sans anéantir l'autre. Nous établirons d'abord deux points sur lesquels un accord unanime a chance de se réaliser, car il serait vain d'escompter une entente finale sans un minimum commun au départ.

Le premier point se révèle avec un caractère d'évidence à tout observateur un peu attentif. Le voici. A l'inverse de la matière, qui n'a besoin que d'elle-même pour se conserver indéfiniment, la vie est une réussite toujours précaire et un équilibre sans cesse compromis et sans cesse rétabli. Un cristal, un tesson de poterie, un silex, à l'abri de tout choc et de toute corrosion extérieure, n'ont aucun motif de disparaître, pas plus qu'un caillou sur le sol n'a de motif de

se mettre tout seul en mouvement ou un chapeau au fond d'une boite une raison de s'évader. En fait, dans les fouilles préhistoriques, après vingt, trente mille ans et davantage nous retrouvons intact jusqu'au matériel de cuisine. La prodigieuse inertie, qui est celle de la matière a tout conservé. Nous possédons des scorpions fossiles, en tout semblables aux scorpions actuels, et qui reposent dans les couches siluriennes depuis 350 millions d'années [1].

Dès que nous entrons dans le domaine de la vie, les choses changent d'aspect. On a pu dire que la vie était un perpétuel paradoxe et comme un défi à toutes les lois de la probabilité. L'équilibre que réalise la vie est non seulement le plus fragile mais le plus invraisemblable. Il ressemble à la fortune d'un homme qui dépendrait d'une condition essentielle : tirer le gros billet gagnant à toutes les loteries hebdomadaires. Qu'on l'ait, une fois, cette chance, c'est déjà extraordinaire; qu'on l'ait en série, sans exception, pendant des années, c'est presque incompréhensible et c'est proprement affolant. La vie! mais tout la menace sans cesse. C'est la mort qui est normale. Une variation de cinq degrés dans notre température intérieure et nous n'existons plus; une petit vaisseau qui se rompt à l'intérieur de notre tête, et c'est la paralysie immédiate. Après avoir étudié le fonctionnement extraordinairement compliqué de tous les systèmes organiques qui à l'intérieur du corps humain doivent collaborer pour entretenir la petite flamme de la vie, on se demande avec effroi s'il ne suffira pas d'éternuer pour mourir.

La vie morale n'échappe pas à cette loi universelle. L'homme est une anarchie tumultueuse de tendances à laquelle il essaie d'imposer un certain ordre sans toujours bien savoir en quoi cet ordre doit consister et sans parvenir à se faire obéir par lui-même. Notre structure morale et psychologique est tout aussi fragile que notre organisation biologique et tout aussi menacée. Nous n'osons pas toujours lire les traités de psychiâtrie ni confier nos secrets aux spécialistes des maladies mentales, parce que, presque infailliblement, nous nous reconnaissons dans leurs diagnostics, avec nos phobies et nos manies, nos complexes d'infériorité et nos timidités absurdes, nos antipathies gratuites, nos sympathies sans cause, nos aboulies et nos colères aveugles, nos regrets stériles, nos rêves fous, nos mélancolies, nos foucades, nos petits délires familiers, notre goût du mensonge, notre mythomanie, notre incurable badauderie, nos camouflages vertueux et nos perpétuelles inconséquences. Si on n'allait jamais que chez les gens normaux, on ne ferait pas beaucoup de visites et souvent même on ne pourrait plus rentrer chez soi.

Il semble bien que nous ne nous écartons pas de la vérité, en concluant que toute vie est chose fragile, qui demande à être protégée

1. Turner, *Dating the Past*, p. 358.

et que toute vie est par conséquent chose obéissante qui se détruit dès qu'elle s'écarte de sa loi. Précisément parce qu'elle est chose fragile, la vie ne se maintient que par une stricte discipline. La marge de fantaisie qu'elle peut se permettre n'est pas très ample. A la moindre dérive, c'est la catastrophe. Lorsque la feuille d'arbre s'émancipe et, écoutant l'invitation que lui murmure la brise, se détache de l'arbre, à ce moment précis, malgré ses airs de papillon libéré, elle est littéralement une feuille morte.

Nous avions parlé de deux points qu'il faut bien comprendre pour saisir la signification de l'intolérance ou intransigeance cléricale. Voici le second. Il n'appartient pas au domaine de la controverse. Il est, lui aussi, d'une évidence incontestable. Nous pouvons le formuler comme suit : un véritable amour est toujours intolérant; et il l'est d'autant plus farouchement que son objet est plus fragile et plus aimé.

Je sais que ce propos a l'air assez paradoxal, mais je n'ai pas encore trouvé un seul élément du réel qui ne le fût pas, depuis la situation de la terre dans le monde des astres jusqu'à cette pesanteur qui fait monter la fumée de nos cigarettes ou ces virus filtrants qui nous tuent. Croyez-vous vraiment qu'une mère soit seulement la créature bénévole et tendre qui laisse tout faire et ne distribue que des caresses? Alors, vous ne l'avez jamais vue défendre la vie, la santé, l'honneur, le bien de ses enfants. Croyez-vous qu'un médecin ou une infirmière ne soient que condescendance? Ils parlent par prescriptions et ils les font exécuter, malgré les doléances et les gémissements des malades. Sur la table d'opération, on leur attache même souvent les poignets à ces chers malades, tout comme on met des menottes aux bandits qu'on arrête. « Et maintenant, mon ami, tu vas rester dans ton lit ou même dans ton plâtre, malgré toutes tes envies d'en sortir; tu avaleras ceci, tu ne boiras pas cela. Je t'interdis le sucre; je prohibe les graisses; je supprime le tabac; je te ferai piquer tant de fois par jour; je te condamne à te taire; j'exclus les visiteurs; je t'enferme dans ta chambre et je refuse d'écouter tes objections. » Est-ce de la cruauté, du manque de cœur, de l'intolérance odieuse? Tout au contraire, c'est de l'amour vigilant et dévoué. Sur les deux côtés de nos ponts ou le long des berges de nos rivières, les administrations publiques placent des barrières qu'en français nous appelons d'un nom pittoresque : des garde-fous. S'ils n'étaient pas intolérants, ils ne serviraient à rien; s'ils me laissaient passer poliment avec condescendance quand je les cogne dans la nuit, je tomberais dans l'eau et me noierais. Mais ils disent non à mon effort et ils arrêtent mes pas vers l'abîme. Ils me meurtrissent quand je tombe dessus, mais c'est parce qu'ils ne plient pas qu'ils me sauvent, comme les modestes rampes de nos escaliers. Si elles étaient en caoutchouc bénévole, le

moindre faux-pas nous précipiterait dans le vide. Mais elles sont raides, intransigeantes, inflexibles, et c'est pour cela qu'elles ressemblent à des bras maternels, dans lesquels un enfant se débat, dont il tâche sottement de sortir, mais qui ne desserrent pas leur étreinte et qui le sauvent malgré lui.

Essayons d'appliquer ces deux conclusions à l'étude du gros problème que pose l'intolérance catholique ou, plus précisément, l'intransigeance ecclésiastique.

Nous sommes enclins à n'y voir qu'une sorte de tyrannie imposée par les curés toujours avides de pouvoir et jaloux de domination... Un peu de réflexion et pas tant de hâte ! L'Eglise ce n'est pas seulement une collection de curés, pas plus qu'un troupeau n'est une bande de bergers, ni une armée un mess d'officiers. L'Eglise, c'est la grande troupe des fidèles ; ce sont les enfants autant que les vieillards, les ignorants, les illettrés autant que les professeurs et les savants, et même, la foi nous l'affirme, les pécheurs malpropres autant que les âmes virginales. L'Eglise c'est la plèbe de Dieu ; et cette plèbe de Dieu n'est pas la victime de l'intolérance. Elle y pousse vigoureusement ; elle l'attend ; elle l'exige même avec une insistance que les chefs ecclésiastiques ont parfois beaucoup de peine à modérer. Souvenez-vous donc : c'était avant-hier pendant la dernière guerre mondiale. En ai-je entendu de ces catholiques et même de ces incroyants, qui se plaignent habituellement de l'intransigeance de l'Eglise, déplorer ce qu'ils appelaient la faiblesse du Vatican. Le Pape devrait excommunier Hitler ; jeter l'interdit sur l'Allemagne nazie ; appeler solennellement la malédiction divine sur ces bandits qui fusillent les otages, qui envoient par millions les Juifs aux fours crématoires, qui ruinent dans l'homme même la foi en l'humanité. Il aurait fallu, à entendre ces braves gens, que Pie XI jetât l'anathème sur Mussolini qui portait la guerre en Ethiopie, qui poignardait la France vaincue. Il aurait fallu excommunier à droite et à gauche, les espagnols phalangistes parce qu'ils fusillaient les Basques, et les espagnols communistes parce qu'ils fusillaient des moines. Déjà pendant la guerre de 1914, nous avions entendu ces réquisitoires. Je n'ai pas ici à justifier la politique pontificale. D'autres s'en sont chargés et fort bien. Mais je constate qu'il y a un peu de confusion dans les principes dont sortent ces plaintes. Nous voulons pour nous une Eglise qui se contente de consoler, de garder le silence et de nous laisser faire ; mais quand notre sécurité ou nos trésors sont menacés, nous voulons pour nos adversaires une Eglise qui maudisse, qui condamne, qui se mette en travers de la route et joue le rôle d'un grand gendarme. Je n'en tire qu'une conclusion sans vouloir rien discuter : pour remplir son rôle maternel, l'Eglise doit être protectrice, et on ne protège rien par l'inertie de la tolérance. Tout véritable amour porte des armes et est

disposé à s'en servir. Un amour neutre ou indifférent est aussi contradictoire qu'une symphonie silencieuse ou un dîner sans nourriture.

Entendu, pourra-t-on dire; nous admettrons une Eglise protectrice. Elle sera intransigeante dans la mesure où l'exigera sa fonction tutélaire, comme le pompier qui enfonce les portes sans s'annoncer, qui brise les fenêtres, arrache les tentures et inonde les salons pour sauver la maison en feu; comme le chirurgien qui taille, qui coupe et qui ampute pour sauver le malade. Mais une question ultérieure se pose : qu'est-ce que l'Eglise a mission de protéger? Pour le pompier et pour le chirurgien c'est très clair, mais pour l'Eglise! Les curés ont une tendance à se mêler de tout et sous prétexte de protection ne vont-ils pas vouloir tout régenter impérieusement?

Il y a moyen de répondre tout de travers à cette question, et naturellement on n'y a pas manqué. Nos anticléricaux modérés, emboîtant d'ailleurs le pas aux anciens nazis et à leurs prédécesseurs, tranchent tout le problème par une distinction assez naïve. L'Eglise a comme mission de s'intéresser aux âmes et son unique souci doit être de leur assurer le bonheur d'outre-tombe. Sauver les âmes c'est sa besogne. Elle est d'ordre exclusivement spirituel. Tout le reste elle doit l'abandonner à la discrétion des pouvoirs publics ou au libre arbitre des individus. Ce petit refrain a été chanté depuis des siècles. En 1210 Alexandre le Maçon le disait à Jean sans Terre : « Le prince des apôtres, Pierre, n'a reçu de Dieu que la mission de surveiller l'Eglise et de se mêler des choses de la religion. Ce qui se passe dans le monde séculier ne la regarde pas [2]. »

Ni la théologie, ni la philosophie, ni la réalité ne parviennent à se contenter de ce jugement de Salomon. L'Eglise ne doit pas seulement s'occuper des âmes mais des hommes; non seulement des choses invisibles mais du monde réel. Car l'âme et le corps ne sont pas entre eux dans la simple relation de contenant à contenu et on ne peut pas les traiter comme le marchand de vins qui fait payer vingt francs la bouteille et ristourne deux francs pour la vidange. Le corps et l'âme bien ensemble font l'homme réel, et le corps n'est pas seulement une enveloppe, une écaille d'huîtres, un papier d'emballage que l'on peut laisser choir. Il est une chose très sainte et un constitutif de notre être. C'est par lui que nous avons un âge, un sexe, un pays, des parents; c'est par lui que nous travaillons, que nous souffrons, que nous parlons, que nous aidons... et que nous détruisons aussi. L'Eglise, qui a pour mission de protéger l'homme et sa valeur, ne peut pas s'isoler dans le spirituel pur, où elle ne rencontrerait que des ombres. Autant dire à un écrivain qu'il doit s'occuper seulement du sens de ses phrases mais pas du tout des mots qui les composent.

2. Luchaire, *Innocent III. Les royautés vassales*, p. 211.

L'Eglise défendra l'homme tout entier contre tous ses ennemis et donc contre le premier et le plus terrible de tous : l'homme lui-même.

Et c'est ici que le problème se corse, devient actuel et provoque parfois le scandale. Tant que l'intransigeance de l'Eglise s'exerce sur nos ennemis, nous applaudissons ferme, nous encourageons, nous préconisons même les rigueurs. Quand c'est nous qui subitement sommes en cause, notre beau zèle se refroidit et se change même souvent en révolte. Le roi Philippe-Auguste n'avait aucune indulgence pour les adultères : la loi du pays les punissait et le pape pouvait, s'il le voulait, les excommunier tous. Mais un beau jour Philippe-Auguste se dégoûta de sa femme légitime, une danoise, la princesse Ingeborg. Ce fut d'ailleurs assez soudain. Marié à Amiens le 14 août 1193, dès le lendemain à la cérémonie du couronnement il manifesta tant de répulsion qu'à la sortie de l'office les courtisans parlaient déjà de divorce. Les historiens, toujours un peu indiscrets, n'ont pas réussi à découvrir la raison intime de ce dégoût du roi. On parla de sorcellerie, mais diable ou non, Philippe-Auguste répudia sa femme et se mit à vivre maritalement avec une jeune beauté bavaroise Agnès de Méranie. Le pape Innocent III, instruit du scandale, avertit le souverain. Sa lettre est de très grande allure : « Le Saint-Siège ne peut laisser sans défense les femmes persécutées. La dignité royale ne peut être au-dessus des devoirs d'un chrétien et, à cet égard, il nous est interdit de faire, entre le prince et les autres fidèles, aucune distinction. Si, contre toute attente, le roi de France méprise notre avertissement, nous serons obligé, malgré nous, de lever contre lui notre main apostolique. Rien au monde ne sera capable de nous détourner de cette ferme résolution de la justice et du droit. Si Philippe-Auguste refuse de renvoyer Agnès de Méranie et de reprendre Ingeborg, tout le royaume de France sera mis en interdit et s'il s'obstine, lui et sa complice seront frappés d'excommunication personnelle ». Ce fut un grand acte d'intransigeance ecclésiastique, et l'affaire dura vingt ans. Mais que l'on compare cette intolérance avec la piteuse consultation que les grands réformateurs protestants : Bucer, Mélanchthon, Luther envoyèrent au landgrave Philippe de Hesse, un viveur sans vergogne, vrai type de débauché vulgaire et pourri de syphilis. Dans cette consultation alambiquée, gênée, hypocrite, les réformateurs qui prétendaient purifier l'Eglise autorisent la bigamie du prince, le « mariage à la turque » comme on disait dans le peuple. Outre sa femme, et du consentement de celle-ci, il épousa, en présence de Mélanchthon, et avec l'approbation de Luther lui-même, le 4 mars 1540, la fille d'une dame d'honneur de sa propre sœur : Marguerite von Saale. Le motif invoqué dans la consultation théologique rédigée par Luther, c'est que « à l'impossible nul n'est tenu », mais on ajoute que ce beau principe ne vaut que pour les princes, Dieu ayant pour eux des égards auxquels le menu peuple des paysans et des manants ne peut prétendre. Et cela s'appelait le « pur Evangile ».

Qu'est-ce que le pape Innocent III a protégé en lançant ses foudres canoniques? Qu'est-ce que les théologiens protestants ont lâchement refusé de défendre en sanctionnant la bigamie du landgrave [3]? Il est bien clair que dans le cas de Philippe-Auguste la pauvre Ingeborg n'était pas tout. Derrière elle ou au-dessus d'elle, il y avait une institution à défendre : l'inviolabilité du lien conjugal, le fondement même de la famille. C'étaient tous les foyers que l'Eglise protégeait en montrant qu'un roi de France était, comme le dernier des vilains, lié par la « foi du mariage » comme on disait alors; en montrant qu'il n'y avait qu'une justice, la même pour tous, un seul droit qui ne fait pas acception de personne et qu'aucune passion, aucun dégoût, aucune excuse ne peut prévaloir contre la rectitude de l'honnêteté.

L'intransigeance de l'Eglise est toujours protectrice; et comme ce qu'elle protège est à la fois très fragile et très précieux, son intransigeance prend des formes absolues qui nous heurtent parfois, surtout quand c'est sur nous qu'elle tombe. Mais l'intransigeance du fil à plomb aux mains des constructeurs est la garantie de la verticalité de la muraille et donc de sa stabilité; l'intransigeance du photographe qui chicane sur un dixième de millimètre est la garantie de la mise au point et de la netteté de l'image; l'intransigeance du pharmacien qui dose une potion à un quart de milligramme est la garantie de l'efficacité du remède et ce qui l'empêche d'être un poison mortel; et lorsqu'au télémètre l'officier de marine règle le tir des canons, nous savons bien qu'il n'y va pas seulement de quelques gros à peu près mais qu'il calcule jusqu'à la dernière décimale, et c'est cette intransigeance qui assure là-bas, à six lieues de distance, l'arrivée foudroyante du projectile sur le but visé.

L'Eglise a protégé les valeurs humaines. Elle a garanti, défendu le droit de propriété à tel point que jamais elle n'a formellement condamné l'esclavage. Les idéalistes l'ont trouvée sur ce point assez molle et on a déclaré qu'elle était l'alliée des gros bourgeois et des gens riches. Je n'ai jamais rencontré de financiers estimant que, pour défendre la propriété privée contre le vol, l'Eglise avait été trop intransigeante. Tout au contraire. Lorsque, dans leurs encycliques sociales, Léon XIII ou Pie XI ont protégé les revendications légitimes des travailleurs, quand ils ont parlé du salaire familial, de la misère imméritée des classes ouvrières, ce fut dans le camp de certains bourgeois cossus un beau tapage. De quoi se mêlent les curés, criait-on! Qu'ils prêchent au peuple ses devoirs, la soumission, le respect, et

3. Il y eut un cas analogue avec Charles-Louis, électeur Palatin, père de « Liselotte », la mère du Régent de France. En 1658 le clergé protestant l'autorisa à vivre comme bigame dans son château de Heidelberg. La seconde « sultane » était Louise de Degenfeld, dame d'honneur de sa femme. Les théologiens protestants, attribuant la souveraineté religieuse au prince, avaient conclu que l'Eglise n'avait pas à interdire ces agissements. La Degenfeld donna à l'électeur 14 enfants : les « Raugraves ».

surtout la sainte loi du travail. Nous sommes de bons riches ; que de l'autre côté de la barricade on nous fasse de bons pauvres et toutes les âmes seront sauvées et c'est cela seul qui doit intéresser l'Eglise.

Et tranquillement, malgré le tumulte et les incompréhensions, cette Eglise a protégé non seulement l'âme mais le corps de tous ces travailleurs. Elle n'a pas eu peur de faire reculer le préjugé épais et de déclarer que le repos était le terme normal du travail ; que l'honnête récréation, la joie de la famille, le logis salubre et peuplé, la sécurité et l'aisance, loin d'être des privilèges de classe, devaient devenir le patrimoine commun de tous. Elle n'a pas jeté d'anathème à ces hommes d'affaires ni à ces rentiers opulents qui dédaignaient de l'écouter et la traitaient de révolutionnaire ; mais elle a refusé de transiger sur les principes parce que dans chaque homme elle entendait bien protéger la dignité de tous les hommes et parce qu'elle savait bien qu'une seule injustice approuvée est comme la rupture d'une maille dans un bas de laine : elle gagne de proche en proche et, silencieusement, tout l'ouvrage se défait.

Il fallait protéger la vie humaine, moins encore contre les grands massacres guerriers dont l'horreur se répète à toutes les pages de l'histoire que contre le suicide de la race, qui tue son avenir, avant même que l'enfant soit conçu. Ici encore on a crié à l'intransigeance, parce que, par-dessus les vivants d'aujourd'hui, l'Eglise songeait aux générations de demain et ne prétendait pas qu'on les sacrifiât à la volupté stérile. Je sais — j'en ai entendu si souvent la confidence — je sais à quelles situations parfois tragiques cette intransigeance peut acculer parfois des époux chrétiens. Je sais aussi combien sur ce point délicat la vraie doctrine catholique est sage et mesurée ; mais il ne s'agit pas ici de casuistique, il ne s'agit pas de savoir par quels subterfuges même légitimes on peut, comme on dit, se tirer d'affaire. Non, ce que je trouve admirable dans cette intransigeance, c'est la grande idée qui l'inspire, c'est la protection octroyée contre tous les instincts à l'être le plus incapable de se défendre, à l'enfant qui n'a encore ni voix, ni nom, ni forme ; c'est le respect total, étendu à l'humanité tout entière jusqu'à ses premières origines biologiques : c'est ce « demain », que l'on sauvegarde contre toutes les brutalités d'aujourd'hui et la condamnation sans appel de tout infanticide même préventif.

Nous ne comprenons pas ces gestes absolus. Nous sommes d'éternels marchands, toujours prompts aux finasseries du négoce. L'intransigeance de l'Eglise nous paraît de l'obstination. « Pourquoi ne pas s'arranger ? Pourquoi ne pas concéder de petits rabais : un petit divorce avec un second petit mariage, ou même un troisième. Cela ne fera de mal à personne. Que diable ! nous nous sommes mal engagés, elle et moi ! Nous étions un peu fous alors. Nous avons vu trop tard que nos caractères ne s'harmoniseraient jamais. Nous sommes

d'accord pour annuler la partie et reprendre chacun notre liberté. Et voilà que les curés font opposition. Est-ce que cela les regarde? Qu'ils nous laissent en paix et nous ne leur ferons pas la guerre. Et s'ils étaient un peu intelligents, ils rabattraient un peu de leur intolérance; ils comprendraient mieux les situations particulières et ils assoupliraient la rigueur de leurs prohibitions! »

Nous avons tous entendu de pareils discours. Il s'y mêle parfois de la rage, parfois de l'ironie voltairienne, plus souvent de l'amertume et de la déception, mais le fond est toujours une parfaite ignorance de la question elle-même.

Et en effet, je puis concéder des réductions sur ce qui m'appartient et céder de mon droit; mais quand il s'agit de choses qui ne m'appartiennent pas et du droit d'autrui, en trafiquer est malhonnête ou même absurde. Le professeur de mathématiques le plus célèbre, membre de toutes les Académies savantes, ne peut pas concéder le moindre changement à la table de multiplication, ni à celle des logarithmes, parce que la vérité arithmétique ne lui appartient pas et parce que toute sa science se borne à démontrer ce qu'on appelle très exactement les « propriétés » des nombres. J'aurai beau insister en lui demandant que, pour aujourd'hui seulement et par exception, 7 fois 7 fassent 50 et non 49. J'aurai beau lui dire que mon bonheur, ma vie et celle de toute ma famille dépendent de cette petite concession. Rien à faire! Autant demander à un astronome de retarder de quelques minutes l'heure d'une éclipse pour donner à Sa Sainteté le Pape l'occasion de l'observer. Pape, président, domestique, cocher, mère supérieure ou gendarme, l'heure de l'éclipse est la même pour tous. L'astronome ne la décide pas. Il la calcule et il l'annonce : c'est tout. Je ne puis rien concéder sur la vérité. Elle ne m'appartient pas. Une concession ici s'appelle un mensonge. Je ne puis rien concéder sur la justice. Elle ne m'appartient pas. Dès que je la réduis, ne fût-ce que d'une fraction, je deviens inique. Ceux qui s'étonnent ou se scandalisent de l'intransigeance de l'Eglise quand il s'agit des principes de la morale ou du dogme; ceux qui n'y voient qu'une sorte de tyrannie sacerdotale ne savent littéralement pas ce qu'ils disent, car, pour ses prêtres, ses évêques et même ses papes, l'Eglise est tout aussi intransigeante. On s'imagine que si elle interdit à un homme marié de changer de femme, c'est par désir de domination; mais à ses prêtres elle interdit non seulement de changer de femme mais même d'en prendre une. Après tout, ils auraient eux aussi le moyen de plaider leur petite affaire. Ils étaient bien jeunes, bien naïfs quand on les a ordonnés. Ils avaient été tenus, étroitement enfermés dans des séminaires ou dans des couvents. Ils n'avaient pas eu le temps ni l'occasion de connaître ce monde auquel ils allaient renoncer. « L'éternel féminin » n'avait pas encore traversé leur vie. Qu'on leur permette donc tranquillement de se marier. Ce sera un sacrement de plus avec

celui de l'ordre. Et ils seront bien sages, ne feront pas de bruit, et leurs enfants assureront la relève du clergé. Oui, il y avait moyen de plaider la cause du prêtre marié et cependant, pour tout son clergé latin, depuis des siècles, la réponse de l'Eglise a toujours été la même. Si l'intransigeance cléricale n'était qu'un caprice tyrannique des curés et des évêques, on ne voit pas bien pourquoi cette intransigeance s'exercerait d'abord à leurs dépens ni pourquoi sa loi serait plus dure pour eux que pour le peuple des fidèles. Ils auraient été les premiers à s'exempter de la corvée et à esquiver le fardeau. C'est exactement le contraire qui s'est produit : « non, mon garçon, tu ne te marieras pas ; tu es en service, au service de la plèbe de Dieu ; seule la mort viendra te relever de ta faction. Et par-dessus le marché voici un bréviaire : ce n'est pas un roman policier mais un livre écrit en latin, sans beaucoup de fantaisie et sans une seule plaisanterie. Tu n'y trouveras pas les nouvelles du jour ni le roman feuilleton ; eh bien, tu passeras tous les jours une heure à le réciter et gare à toi ! sous peine de péché mortel. Entendu ? et puis pas question d'aller passer tes soirées au bal, au théâtre ou au casino ; qu'on ne te voie pas avec un fusil et un chien de chasse. Tu peux pêcher à la ligne au bord d'un étang solitaire, mais sache bien que même tes délassements sont réglementés et qu'il y a toute une batterie de peines canoniques de suspense braquée sur tes caprices ! »

Dans la dispute multiséculaire qui se poursuit et ronronne autour de l'intolérance ecclésiastique, nos apologistes se sont parfois contentés d'établir le droit de l'Eglise à être intransigeante. Elle a des pouvoirs divins. Elle possède l'autorité. Il faut lui obéir. Tout cela est très vrai mais ne va pas jusqu'au fond du réel. Il ne suffit pas de prouver que l'Eglise a un droit, ni de montrer l'origine de ce droit ; il faut encore montrer qu'elle est la fonction de ce droit et en vue de quel service existe ce pouvoir. Tout pouvoir doit, pour être justifié, s'enraciner dans un amour et ce que l'on aime de tout son cœur, on le défend toujours avec intransigeance, qu'il s'agisse de notre réputation, de notre foyer, de notre patrie ou même de notre argent, de notre vaisselle, de nos tapisseries, de nos bibelots précieux et fragiles, de nos collections de timbres ou de nos petites manies et de nos chères habitudes. L'Eglise est intolérante parce que sa grande, son unique mission d'amour est de protéger contre tous les risques destructeurs, en nous et en autrui, la valeur du trésor que nous sommes et que souvent nous ne soupçonnons même pas. Ne nous plaignons pas de ses rigueurs, même quand elles nous gênent et nous meurtrissent. Une cuirasse est toujours gênante et quand la houle de l'océan nous précipite, glissant sur le pont du navire, vers les abîmes, le bastingage nous défonce peut-être une côte, mais, par son intransigeance, il nous sauve la vie, comme l'intransigeance des freins sur quatre

roues qui immobilise notre voiture à deux doigts de la catastrophe.

L'intransigeance de l'Eglise, malgré le paradoxe, ne peut donc être comprise que comme une forme de respect et comme la reconnaissance en chacun de nous d'une valeur inviolable et suprême. Sur le moindre de nos billets de banque, nous lisons cette petite phrase menaçante : le contrefacteur est puni des travaux forcés. C'est de la belle intransigeance ; mais ce qui inspire ces sévérités comminatoires, ce n'est pas du tout l'orgueil de l'autorité ni le sadisme des cruautés faciles, le goût de faire sentir le fouet du châtiment, la joie tyrannique de priver les citoyens de leur liberté. C'est le respect de ces mêmes citoyens auxquels on garantit la tranquille possession de leurs humbles avoirs et le crédit de l'Etat qui met en circulation toutes ces petites vignettes.

Nous l'avons déjà vu : tout amour est intolérant. Un cercle qui admet des rayons de longueur différente n'est plus un cercle ; et le bâton d'un chef d'orchestre est plus intolérant que celui de la police. On ne le siffle pas pour autant. On l'acclame.

Jamais je ne voudrais laisser croire que, dans l'exercice intransigeant de leur pouvoir, prêtres, évêques ou pontifes n'ont pas excédé les bornes. Mais ceci est une tout autre question. Il est indéniable que tout pouvoir remis aux mains d'un homme peut devenir une source d'abus, que ce soit la force physique, la richesse, la science, la technique, ou l'autorité. Il suffit de lire l'histoire ecclésiastique pour constater combien il a été tentant de résoudre les problèmes compliqués de la vie par le moyen très simple, trop simple, des interdictions absolues, des préceptes rigoureux et du grand éventail des châtiments. Je ne veux pas discuter ici — ce serait impossible et ridicule — si Pie V a bien fait d'excommunier Elisabeth d'Angleterre et de délier tous ses sujets du serment de fidélité ; ni comment s'explique — car elle s'explique — la condamnation de Galilée ou celle des rites chinois et malabares, ou la longue interdiction du prêt à intérêt. Je ne parle pas des procès de sorcières, ni des milliers de femmes envoyées au bûcher sous prétexte de pacte avec le diable. Je n'ai voulu m'occuper que du principe lui-même. Le principe de l'autorité paternelle n'est pas supprimé parce qu'un papa distribue sans motif des gifles à ses enfants. Il a tort et c'est tout.

Une Eglise qui renoncerait à être intransigeante, c'est une Eglise qui se suicide, exactement comme une règle en caoutchouc cesse d'être une mesure, et comme un Dieu qui ne gêne personne n'est qu'une idole vaine.

Nous détestons tout ce qui nous résiste, mais abolir les résistances, c'est exactement le chemin de la mort. Personne ne peut escalader une montagne de confiture, parce que cette masse gélatineuse ne résistant pas à la pression de notre marche nous engloutit. Les rameurs n'avancent que parce que l'eau résiste à la poussée des avirons.

Au lieu de récriminer contre les rigueurs de l'intolérance ecclésiastique ne serait-il pas sage, tout en maintenant des libertés légitimes, de la saluer comme une protection divinement tutélaire? Où serions-nous tous, groupes ou individus, si toute une série de « nons » bien énergiques et bien absolus n'avait pas fait barrière à la poussée de nos caprices et de ceux de nos voisins? Ce qui ne coûte rien, ne vaut pas grand'chose et la différence entre la boue amorphe et le vase de porcelaine, c'est que ce dernier a accepté la rude intransigeance du potier qui l'a modelé et du four qui l'a cuit.

Je ne voudrais qu'ajouter un seul mot. Le chrétien n'est pas nécessairement un héros, ni un savant, ni un joyeux compagnon, ni même un saint ; mais il doit désirer tout au moins être un fidèle ; et la fidélité est toujours une forme de discipline à l'égard d'une norme de conduite intransigeante. C'est tout ce que j'ai essayé de faire voir.

Pierre CHARLES, S. J. (†)

Platonisme et plotinisme dans l'Ecclésiologie russe orthodoxe

Un distingué penseur religieux russe moderne, M. B. Vycheslavtzev, écrivait il y a quelque temps : « Pour la culture [1] religieuse russe Plotin a une valeur exceptionnelle..., une portée spirituelle et mystique. Dans Plotin et les néo-platoniciens les Pères orientaux voyaient le point culminant de la pensée hellénique. Plotin est reçu dans notre orthodoxie orientale au même degré qu'Aristote dans la théologie catholique... La pensée russe, pour autant qu'elle est originale, restera toujours néoplatonicienne [2] ».

De son côté le prof. V. Zienkovsky écrivait un peu plus tard dans un article sur le platonisme : « La vocation des penseurs orthodoxes est de montrer clairement aux chrétiens occidentaux ce qu'est l'estimation sapientielle du monde... Notre propre spiritualité originale ne peut être exactement exprimée qu'en faisant usage de la terminologie sapientielle... Ce qu'il y a de commun aux différents aspects de la conception sapientielle, c'est la doctrine du fondement idéal du monde... La vraie réalité, c'est l'essence immuable des êtres [3] ». Notre auteur se rend compte qu'en suivant Platon de trop près, on tombe quasi inévitablement dans le panthéisme; aussi cherche-t-il à débarrasser des éléments panthéistes le fond des doctrines platoniciennes et néo-platoniciennes, volontiers appelé par plusieurs penseurs religieux russes — sapientiel ou sophianique.

On sait quelle importance attribuaient au platonisme des philosophes comme Soloviev, N. Lossky et en général la plupart des philosophes russes.

Le climat platonicien [4] se diffusa en Russie tout d'abord grâce aux éléments platoniciens de la patristique orientale et du rit byzantin, ensuite par une voie plus détournée, par l'intermédiaire de plusieurs mystiques occidentaux et l'emprise idéologique de la philosophie idéaliste allemande.

Tournons notre attention vers ce que l'on pourrait appeler le ton, le coloris platonicien de l'orthodoxie russe en général, avant de déterminer le caractère platonicien de l'ecclésiologie russe actuelle.

---

1. Le mot russe *koultoura* n'est pas facile à traduire, nous le laissons tel quel; pour le comprendre, il convient de le rapprocher du mot allemand *Kultur*.
2. Revue russe *Poutj*, 1928, vol. 10, p. 124.
3. *Poutj*, 1930, vol. 24, pp. 3 ss.
4. Dans cet article nous prenons les mots « platonisme », « platonicien » d'ordinaire en un sens large, selon toutes les phases de leur évolution multiséculaire jusqu'aux derniers grands disciples orientaux de Plotin.

Dans la pensée russe, religieuse ou profane, nous remarquons les traits suivants dont l'origine idéologique est facile à deviner. C'est d'abord l'intuitionisme, la conviction que la vérité est perçue beaucoup mieux par une « vue » immédiate de l'esprit que par les raisonnements, les syllogismes, les déductions strictement logiques ; c'est vrai surtout quand il s'agit de questions religieuses. « L'esprit religieux russe se comprend mieux du point de vue artistique et esthétique que d'une façon rationnelle et logique [5]. » C'est ensuite un certain « organicisme » : psychologique ou gnoséologique, en vertu duquel ce n'est pas l'intellect qui comprend la vérité, mais l'homme avec l'ensemble de ses facultés ; cosmologique, soulignant la parfaite unité de l'univers, son « âme » ; éthique, recherchant l'unité du principe moral. C'est encore une tendance radicale à chercher partout l'absolu, l'éternel, l'immuable, à déprécier le relatif, le transitoire, le provisoire, l'empirique ; on veut le spirituel, on méprise le matériel [6].

En étudiant la théologie dogmatique orthodoxe, nous rencontrons souvent des thèmes platoniciens, déjà adoptés par quelques Pères grecs, thèmes qui évidemment ne remplacent pas l'Ecriture et la Tradition, mais accentuent, soulignent, mettent en relief et renforcent les vérités enseignées par les apôtres ou, dans des cas isolés, les déforment ; ces abus du platonisme, d'un platonisme souvent inconscient et quasi instinctif, parfois conscient, érudit, chargé d'éléments hétérogènes, apparaissent d'ordinaire quand il s'agit de controverses idéologiques anticatholiques.

Dans les manuels de théologie dogmatique les plus importants — tels ceux de Sylvestre, Philarète ou Malinovsky — très peu de place est assignée aux arguments « ex ratione theologica », aux déductions, aux distinctions subtiles, même indispensables si l'on veut éviter une confusion de concepts lamentable. On préfère énoncer des textes de l'Ecriture et des Pères, et les contempler d'une intuition transintellectuelle, métalogique. Les raisonnements strictement logiques ne trouvent une place de quelque importance que chez tel ou tel auteur qui a subi l'influence de la scolastique, le fameux métropolite Macaire, par exemple, dont Khomiakov disait volontiers qu'il « répand une mauvaise odeur de scolastique ».

L'occasionnalisme, la dépréciation des causes secondes, est certainement de nature plotinienne ; il tient au mépris des « choses d'ici-bas », des forces de la nature visible. Or, il n'est pas sans intérêt de consta-

5. N. Berdiaïev, *L'idée religieuse russe,* dans le recueil *Problèmes de la conscience religieuse russe,* Berlin, 1924, p. 67, en russe.

6. Les extrêmes se touchent : parfois on en arrive à attribuer un caractère absolu au relatif ou une valeur quasi divine à la matière. Merejkovsky n'avait pas tellement tort quand il prétendait que cette tournure d'esprit favorisa la diffusion du communisme athée en Russie, que « la révolution russe est une religion inconsciente » (*Le prophète de la révolution russe,* 1906, p. 39, en russe).

ter que dans les considérations par lesquelles les théologiens orientaux non-unis croient pouvoir réfuter certains points de doctrine catholique, on sent une atmosphère occasionnaliste; on nous dit, par exemple, qu'un homme ne peut pas avoir de mérites parce que, dans aucun sens, un être créé ne peut être la cause de ses bonnes actions, elles nous viennent immédiatement de Dieu [7]. Les théologiens orientaux dissidents sont quasi unanimes à rejeter avec indignation notre doctrine sur les œuvres surérogatoires; cela ne doit pas nous étonner.

Les penseurs orthodoxes modernes ont d'ordinaire une prédisposition à ne pas distinguer nettement entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel; ils semblent ne pas concevoir la possibilité, même tout à fait théorique et abstraite, d'un ordre purement naturel, d'un *status naturae purae*; du fait incontestable que cet ordre n'a en réalité jamais existé, ils glissent parfois dans une confusion des deux ordres, ils semblent ne pas dépasser la distinction d'ailleurs très légitime, entre « l'esprit » et le corps, la matière. D'autre part, nous savons que dans le platonisme, de Platon jusqu'à Jamblique et au delà, il n'y a pas de place pour une distinction entre la nature et le surnaturel, l'« esprit » est l'unique principe de vie, divine et humaine, il est partout de même nature. Ce serait calomnier les Pères grecs et les théologiens orthodoxes que de les accuser d'avoir emprunté à l'hellénisme un point de doctrine qui mène droit au panthéisme : leur théologie a toujours été basée sur la croyance en un Dieu nettement personnel; mais la façon de s'exprimer d'un Clément d'Alexandrie, par exemple, ne se ressent-elle pas de cette tournure d'esprit platonicienne qui ralentit l'élucidation du problème « nature-surnature »? Et peut-on reprocher amèrement aux penseurs religieux russes modernes de n'avoir pas su résoudre ce problème et d'avoir suivi les Pères en s'attachant trop à leur terminologie et n'allant pas jusqu'au fond de leur pensée? Ici nous touchons à toute une série de questions dont l'étude approfondie serait d'une grande utilité pour une mise au point exacte des positions idéologiques orthodoxes et catholiques [8].

Le penseur ou théologien orthodoxe platonisant est « ontologiste » :

---

7. Souvent, même quand il s'agit du *Filioque*, de l'Immaculée Conception ou du purgatoire, on rencontre chez nos frères séparés des considérations de nature occasionnaliste. Nous ne pouvons pas les reproduire ici, car cela nous éloignerait trop de notre sujet principal.

8. Chez plusieurs auteurs orthodoxes modernes, nous rencontrons une incompréhension effarante de saint Thomas. De ce que le Docteur Angélique *distingue* la raison naturelle de l'esprit éclairé par la foi, ils concluent qu'il *sépare* l'intellect des lumières surnaturelles; ils voient dans sa doctrine une « capitulation » de la foi devant la raison pure; ils l'accusent d'avoir favorisé le rationalisme moderne! On trouve ce malentendu, par exemple, dans la brochure russe de l'archiprêtre V. Zienkovsky, *Notre Epoque*, Paris, 1952, pp. 14 ss. Dans un camp opposé, chez les athées militants de l'U.R.S.S., on ne cesse de reprocher à saint Thomas son « obscurantisme », de l'injurier en lui reprochant d'avoir toujours suivi le principe : « La philosophie est la servante de la théologie ».

il n'aime pas la terminologie « juridique » et il se cantonne volontiers dans des considérations intuitives sur la valeur réelle des trésors de la religion, sur leur « être » métempirique, leur « idée » suprasensible et immuable Ce qui lui déplaît dans notre doctrine sur l'Immaculée Conception, c'est l'aspect « juridique » de cette doctrine; il rejette le juridisme de nos thèses sur la rédemption; il veut une sotériologie moins « terre-à-terre ». Il poursuit le juridisme partout, il ne supporte pas les notions de satisfaction, de purgatoire et autres semblables; il les repousse avec une verve qui lui fait souvent oublier les éléments de juridisme contenus non seulement dans l'Ancien, mais aussi dans le Nouveau Testament [9].

Les théologiens orthodoxes rejettent d'ordinaire la doctrine catholique sur le progrès dogmatique, sur le perfectionnement progressif de notre connaissance des immuables et inépuisables vérités contenues dans la Révélation. C'est que, peut-être à la suite de Plotin, ils ont une aversion quasi innée envers la γένεσις, le devenir, le passage de puissance à l'acte, l'acheminement, en un mot, vers tout ce que Plotin range dans la catégorie des « choses d'ici-bas » et de « l'extérieur », vers ce qu'il considère comme indigne de jouer un rôle important dans le royaume de l'esprit.

La morale orthodoxe, quant à l'essentiel de ses principes, ne diffère pas de la morale catholique. Le décalogue et l'enseignement de Notre-Seigneur en sont la base. Néanmoins, ici encore, nous retrouvons des nuances, des accentuations et un radicalisme spécifique, qui font songer à des influences platoniciennes, lointaines et indirectes.

L'orthodoxe fervent est maximaliste en morale, il veut aller droit au but définitif, il n'aime pas les étapes successives, les calculs prémédités, les acheminements progressifs, les méthodes éducatives, les demi-mesures. Tout ou rien, brigand ou saint : tel est le grand dilemme qu'il envisage. Notre morale catholique vise à éliminer le péché et disposer ainsi à la marche ultérieure vers la perfection chrétienne; l'élément éducatif y joue un grand rôle. La morale orthodoxe exige d'emblée cette perfection; elle n'est au fond qu'une doctrine de haute sainteté monastique, mais adaptée aux laïques, aux gens mariés. Le rigorisme de cette morale ressemble beaucoup au radicalisme de la purification plotinienne. En confession, il faut énumérer ses péchés, sans faire de distinction entre péchés mortels et véniels; l'attrition ne suffit pas, il faut avoir la contrition parfaite s'étendant

9. La plupart des saints russes sont étrangers au radicalisme antijuridique des polémistes de profession. Le plus grand saint orthodoxe du XIX[e] siècle, Séraphim de Sarov, dans sa fameuse « conversation avec Motovilov », parle des mérites d'un chrétien en état de grâce en termes extrêmement juridiques, commerciaux presque. Ces saints étaient continuellement plongés dans la lecture de l'Ecriture Sainte; ils connaissaient en perfection les paraboles de l'Evangile, parfois très « juridiques ».

à toutes les faiblesses humaines. Les vertus que les néoplatoniciens traitaient de « politiques » et que, à l'encontre de Platon, ils reléguaient dans le monde des valeurs inférieures, jouent aussi dans la morale orthodoxe un rôle plutôt effacé. Dans les manuels de morale orthodoxe on ne trouve pas de traité « de iustitia »; c'est que la justice regarde la législation civile, les relations sociales, donc l'Etat.

Les moralistes orthodoxes se défient de la syllogistique aristotélicienne; dans leurs traités, on trouvera difficilement un système rationnel, solidement unifié par la logique. Ils cherchent plutôt à faire ce que font nos auteurs en traitant des questions de spiritualité; ils invitent à contempler les splendeurs de la grâce et de la vertu héroïque, la grandeur ineffable de Dieu, de l'Un et du Bien en terminologie platonicienne.

L'Orient chrétien a toujours été riche en élans généreux vers Dieu par le moyen d'une mortification corporelle héroïque, parfois terrifiante. Tous les vrais saints orthodoxes sont en premier lieu de grands ascètes. Certes, c'est l'Evangile, c'est l'amour très pur de la croix de Jésus-Christ. Il est permis néanmoins de se demander, si l'importance tout à fait exceptionnelle attribuée aux mortifications *corporelles* par la morale orthodoxe n'a pas reçu un renforcement ou une accentuation venant du stoïcisme pris dans le grandiose engrenage de la pensée plotinienne. Parfois on remarque chez les chrétiens orientaux une tendance non seulement à soumettre la chair à l'esprit, mais à l'affaiblir au plus haut degré, ou même à l'anéantir; on peut le constater dans certaines sectes, par exemple, qui se sont détachées de l'Eglise russe officielle, tels ces fanatiques qui volontairement montaient en masse sur des bûchers pour y faire périr le corps, ce grand obstacle à l'union avec Dieu [10]. La « purification » de Plotin fut peut-être pour quelque chose dans ces excès, indirectement ou comme une vague de fond lointaine, par voie imperceptible.

La spiritualité orthodoxe orientale aspire à la contemplation et à l'union immédiate avec Dieu, elle redoute l'action sociale, caritative ou missionnaire par trop intense, gênante pour la « fusion » de l'âme avec le Christ et ses saints. Ce qui pour un Dom Chautard, et d'ailleurs pour tous nos prêtres et religieux fervents, est « l'âme de tout apostolat », est plutôt pour un oriental le tout, l'unique nécessaire de la religion, de la sainteté.

Refréner les passions occupe une place prépondérante dans la spiritualité orthodoxe orientale; les subordonner à l'esprit et aux enseignements de Notre-Seigneur, est une exigence de la tradition orthodoxe la plus pure et de la tradition catholique. Mais « l'apathie » des

10. A ce sujet on trouvera des pages toujours intéressantes dans l'ouvrage capital d'Anatole Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars*, Paris, 1896, vol. III, pp. 359 ss.

grands ascètes des premiers siècles ou des moines russes, excellente en son point de départ, n'a-t-elle pas versé parfois dans un unilatéralisme risqué qui fait songer à Philon et à ce que Plotin enseignait sur les « passions qui offusquent la pure lumière s'irradiant de l'âme... [11] »?

Les gréco-russes attribuent une importance capitale et une place centrale aux béatitudes du Sermon sur la Montagne, ce décalogue du Nouveau Testament. Et ils ont parfaitement raison, nous sommes bien d'accord avec eux à ce sujet. Il y a pourtant une certaine différence entre leur façon de concevoir le rôle des béatitudes évangéliques et la nôtre, au moins pour ce qui regarde l'application pratique de ces appels de Notre-Seigneur : nos saints sont portés surtout à vivre, à *agir*, à exercer l'apostolat en esprit d'humilité, de mansuétude, de patience; l'orthodoxe pieux vise plutôt à *être*, à rester humble, doux, patient; il est plus statique que dynamique. Cette nuance particulière est peut-être due, en partie évidemment, aux lointaines répercussions de l'ontologisme plotinien.

Pour Plotin, la matière, le corps, le monde visible, est tout simplement le mal, qu'on ne dompte qu'en le fuyant. Ce motif de « fuite », nous le retrouvons, en un sens plus large d'ailleurs, dans plusieurs types de sainteté orthodoxe : les zatvorniki (reclus) s'enferment dans leurs cellules pour être loin du monde et de ses « charmes » trompeurs, condamnés par le Christ et répudiés par Plotin; il en est de même des *moltchalniki* russes, ayant fait vœu de garder un silence perpétuel, et des *stranniki*, ces pèlerins infatigables, toujours en route pour éviter les tentations particulières d'un endroit déterminé; les *iourodivyié* (fous pour le Christ) dépassent parfois la mesure dans leur fuite du monde et leur mépris des convenances humaines. Mais, remarquons-le bien : chez la plupart de ces hommes de Dieu, il n'y a rien de cet égoïsme froid et déprimant, qui caractérise la fuite des « choses d'ici-bas », telle que Plotin la conçoit; ces pieux orthodoxes fuyaient le monde pour travailler à son salut, à sa transfiguration; ils évitaient les hommes pour mieux prier pour eux Donc ici de nouveau c'est le style, l'accentuation, le climat, qui peut être d'origine platonicienne, et non l'essentiel de la piété.

*
* *

Cette distinction prend toute son importance quand il s'agit de caractériser la conception théologique que les orthodoxes se font de l'Eglise.

Il serait injuste, contraire à la vérité et même ridicule de prétendre que l'ecclésiologie orthodoxe est d'origine platonicienne. Les an-

11. Marcel De Corte, *Aristote et Plotin*, Paris, 1935, p. 184.

ciennes thèses qu'elle contient en commun avec la théologie catholique — le dogme du Christ-Chef de l'Eglise, l'institution de l'épiscopat, la sainteté de l'Eglise — sont de caractère nettement scripturaire et patristique. Il en est d'ordinaire de même de certaines propositions peu familières aux théologiens latins que l'on rencontre chez les ecclésiologues orientaux, mais capables d'être expliquées dans un sens acceptable pour les catholiques; c'est le cas, par exemple, du rôle attribué aux anges dans l'Eglise ou de certains aspects de la fameuse *sobornosti* (l'unanimité surnaturelle).

Mais l'influence platonicienne est beaucoup plus marquée chaque fois qu'il s'agit de propositions que l'on croit devoir opposer à la doctrine catholique, d'affirmations catégoriques incompatibles avec nos dogmes ecclésiologiques, de polémique directement antiromaine. Quand le théologien orthodoxe combat « l'aristotélisme païen » ou le « rationalisme » de la théologie catholique, quand il cherche dans ce but à mettre bien en relief le pur esprit « oriental orthodoxe », il glisse insensiblement sur une pente où les motifs plotiniens, renforcés par des considérations empruntées à « l'Occident » non-catholique, se font sentir avec une force capable d'éclipser en partie les saines traditions de l'antique orthodoxie des Pères. Certains axiomes d'inspiration platonicienne (parfois stoïcienne) deviennent pour lui des vérités absolument incontestables d'application universelle, surtout s'ils coïncident en partie avec des points de doctrine chrétienne. Ce théologien ne remarque pas que l'application qu'il fait lui-même de tel ou tel principe qu'il croit être purement orthodoxe, dépasse de loin les limites tracées par la tradition authentique.

Ceci est vrai tout particulièrement de l'ecclésiologie orthodoxe : la connaissance des positions platoniciennes peut grandement servir à comprendre nos frères séparés quand ils s'en prennent à nos thèses ecclésiologiques et à dissiper beaucoup de malentendus, à déblayer le terrain d'entente. Signalons ici quelques-unes de ces influences platoniciennes dans la façon dont les orientaux conçoivent l'Eglise.

Platon ne connaissait qu'un seul type de « société parfaite », l'Etat; tout organisme social, toute institution sociale, ne faisant pas partie de cette unique société, achevée en elle-même, possédant tous les moyens pour parvenir au but de l'existence humaine, était inconcevable pour lui. Cette idée de l'unicité du corps social parfait et organisé, héritée des époques antérieures tant au platonisme qu'au christianisme [12], fut un peu artificiellement mise en relief par Platon avec une grande vigueur logique et une certaine exagération dans son ana-

12. Un savant russe de haute valeur, le prof. A. S. Pavlov, écrivait dans son *Cours de Droit canonique* (Laure de Saint Serge, 1902, p. 1, en russe) : « L'antiquité antérieure au christianisme ne connaissait aucune religion non liée à une nationalité, ni aucune société religieuse distincte de l'Etat ».

logie avec l'organisme humain. Ce système est totalitaire, tout y est pris dans l'unicité de l'engrenage social : la religion avec la classe sacerdotale, la philosophie, l'art, la famille, les travailleurs des champs, l'armée. La grande vertu qui assure la stabilité de cette société parfaite unique, à la fois religieuse et politique, c'est l'éros, l'amour, l'esprit de solidarité dans tous les domaines de la vie, vie en commun. Cette vaste théocratie politique est gardée par un souverain absolutiste, chef de l'Etat, donc aussi de la religion et de ses ministres.

Les orthodoxes conservateurs ne conçoivent pas non plus une « société parfaite » autre que l'Etat, l'Etat orthodoxe. Le métropolite Platon Lévchine († 1812) écrivait jadis : « L'Eglise et la société sont tellement unies qu'elles ne diffèrent pas entre elles dans l'essentiel... La société civile est la collectivité des hommes, unifiée par les mêmes lois et la même façon de gouverner ; mais *la même société,* pour autant qu'elle est unifiée par l'observation du même culte, des mêmes rites sacrés, *est l'Eglise* [13] ».

La plupart des orthodoxes de l'époque des tsars trouvaient tout naturel que le monarque nomme les évêques, émette des lois concernant la vie religieuse, punisse et récompense les membres du clergé, organise des missions pour convertir les païens, surveille l'enseignement dans les séminaires. Certes, il y avait des réactions, surtout quand les dirigeants de l'Etat, d'une orthodoxie parfois douteuse, « protégeaient » l'Eglise officielle au point de la meurtrir, de l'étouffer presque. Plusieurs saints russes, tout pénétrés de l'esprit de l'Evangile, s'affligeaient des excès de l'absolutisme princier : saint Nil de Sora († 1508) préférait l'extrême pauvreté, même dans le culte, à la dépendance, en matière de religion, par rapport au gouvernement civil qui rétribuait largement les moines pour les avoir entièrement en main ; saint Philippe de Moscou fut martyrisé en 1569 pour avoir fait des remontrances courageuses à un tyran tout-puissant, Ivan le Terrible. Mais la presque totalité des prélats et des théologiens orthodoxes, même fort mécontents du césaropapisme, ne songeaient guère à une Eglise universelle, formant, par ses propres moyens, une société parfaite, indépendante de l'Etat dans les questions de droit canon. Pour eux, l'Eglise catholique, possédant son propre droit canon, concluant librement des concordats avec les puissances politiques, étant en un mot une société parfaite, — est par le fait même un Etat, une force politique étrangère qu'il faut par conséquent traiter comme telle. De là les interminables tracasseries et persécutions dont les catholiques, et surtout leur clergé, furent d'ordinaire victimes dans les pays orthodoxes. Au lieu de nous plaindre amèrement de ces persécutions, nous ferions mieux de chercher à comprendre

13. *Œuvres complètes,* édition Soïkine, v. I, p. 340, en russe. Parfois les auteurs orthodoxes distinguent formellement deux sociétés, l'Eglise et l'Etat, mais il ne s'agit pas de ce que la théologie catholique entend par « société parfaite ».

cette tournure d'esprit pour trouver les moyens de s'entendre, d'autant plus qu'aujourd'hui les orthodoxes ont beaucoup à souffrir des conséquences du système césaropapiste [14].

On sait ce qu'est pour les platoniciens « l'idée », plus réelle que toutes ses réalisations concrètes, puisque participant à la réalité éminente de la divinité. Certains penseurs orthodoxes, quand ils cherchent à faire resplendir la conception orthodoxe-orientale de l'Eglise pour l'opposer à l'Eglise des catholiques, « terre-à-terre, entièrement juridique, emportée par le tourbillon empirique de l'histoire, pleine de scandales, constituant un Etat », — nous dépeignent « l'idée » de l'Eglise, une Eglise idéale, toute divine, éternelle, toute faite de charité, étant la pure union et unanimité des croyants dans l'amour divin, un « torrent de grâces », méta-empirique, englobant tous les anges ; dans un mouvement oratoire on va jusqu'à identifier l'Eglise avec l'Esprit Saint. On oublie qu'en fait cette « idée » n'est réalisée que dans un nombre relativement minime d'âmes humaines, que l'Eglise fondée par Jésus-Christ, d'après l'économie de l'Incarnation, n'est pas seulement un « torrent de grâces », mais *aussi* une société humaine, une fraternité d'ordre social, un organisme social hiérarchique, dont le but est précisément de faire réelle, dans les âmes humaines, l'union dans la charité, l'unanimité des cœurs, la maturité surnaturelle nécessaire pour faire partie de la Jérusalem céleste. On pense à l'Eglise-communauté, on oublie l'Eglise-société ; on contemple la charité, on se détourne de l'institution. On tombe, jusqu'à un certain point, dans l'erreur fatale du platonisme : le remplacement du spirituel par un idéal abstrait. Soloviev avait bien compris cet écueil, fréquent dans les ecclésiologies non-catholiques, quand il disait que le meilleur moyen pour ne pas atteindre un idéal est de se convaincre qu'il est déjà réalisé.

En tenant compte de cette allure platonicienne de l'ecclésiologie khomiakovienne, on conçoit l'indignation tout à fait sincère que ressentent beaucoup d'orthodoxes quand ils entendent dire que chez les

14. Actuellement la plupart des chefs d'Etat dans les pays orthodoxes étant des athées avérés, toute cette idéologie de style platonicien est en fermentation. En U.R.S.S. les hauts dignitaires de l'Eglise nationale croient trouver une solution dans un servilisme empressé à l'égard de l'autorité civile. Très caractéristique est à cet égard l'article du métropolite Nicolas de Kroutitsy, main droite du patriarche, paru en 1944 dans le *Journal du Patriarcat de Moscou* ; le prélat orthodoxe y canonise à sa façon Staline, il y affirme que Staline est « l'incarnation de ce qu'il y a de meilleur, de plus lumineux dans les traditions spirituelles de la Russie ». C'est ce servilisme surtout qui pousse ces prélats à faire cause commune avec le Kremlin rouge dans sa guerre mondiale contre « le Vatican ». Dans l'émigration russe, une partie du clergé et des fidèles espèrent le retour de la monarchie orthodoxe et s'organisent en conséquence ; d'autres gravitent autour du patriarcat oecuménique de Constantinople ; d'autres encore s'acheminent vers un oecuménisme protestantisant. Quelques-uns comprennent bien les leçons providentielles contenues dans les grands bouleversements du XX[e] siècle et regardent du côté de l'Eglise catholique.

catholiques le pape est chef de l'Eglise. Comment un homme faible, mortel, plongé dans la vie empirique, pécheur, comment peut-il être au-dessus de la grâce, chef des vérités éternelles et immuables, donnant des ordres à la vie divine dans l'unanimité des cœurs, maître de la charité divine? On aura beau leur expliquer la doctrine catholique sur la papauté; sur ce point la mentalité platonicienne restera encore longtemps un des principaux obstacles à la compréhension mutuelle entre catholiques et orthodoxes.

Comme nous le disions plus haut, l'occasionnalisme tient au plotinisme. Plotin ne s'intéressait que de loin aux causes secondes [15] ou instrumentales, qui ne jouent aucun rôle dans son système. L'occasionnalisme n'est-il pas, au fond, un platonisme transposé de l'être à l'action? Or, plus qu'ailleurs, les théologiens orthodoxes trahissent une tournure d'esprit occasionnaliste quand ils combattent la papauté. Cette tendance leur vient, entre autres, de toute l'atmosphère platonicienne de la pensée religieuse orientale. Quand on leur dit que le pape est un instrument du Christ-Chef ou une cause seconde de l'unification de l'Eglise par le Saint-Esprit, que la papauté est un moyen institué par Jésus-Christ pour *réaliser* l'unité surnaturelle des âmes, ils ne vous comprennent pas, ils continuent à voir dans la papauté un empiétement sur le pouvoir absolu de Dieu, une diminution des droits souverains de Jésus-Christ, Chef de l'Eglise, un attentat sacrilège contre l'axiome que Dieu est la cause unique de tout bien, de toute réalité positive. Les œuvres ecclésiologiques de Boulgakov, Malinovsky, Florensky et autres sont en grande partie inspirées par un occasionnalisme latent et plus ou moins inconscient [16].

Pour obtenir de la part des orthodoxes une meilleure compréhension de notre façon de concevoir l'Eglise, une critique sereine de l'occasionnalisme est indispensable, elle doit précéder les arguments tirés du « *Tu es Petrus* ». Il convient de montrer avant tout, en se basant sur l'Ecriture et la tradition, que toute l'économie de la Création et de la Rédemption démontre l'inanité des raisons sur lesquelles est bâti l'occasionnalisme, qu'une Eglise militante sans un pouvoir humain central unifiant l'épiscopat est en contradiction avec la loi divine universelle, selon laquelle en ce monde toute unification est réalisée par un « instrument » particulier. Remarquons que des orthodoxes sincères et vraiment dévoués au Christ commencent à comprendre que le dogme du Christ, Chef de l'Eglise, n'a son plein sens que si l'on reconnaît à Jésus-Christ la puissance et la sagesse intégrale, le pouvoir de gouverner et sanctifier l'Eglise par un homme, même très imparfait dans ses connaissances et sa conduite [17].

15. De Corte, *op. cit.*, p. 178.
16. Voir notre livre *Doctrinae de Ecclesia theologorum russorum*, Rome, 1937, passim.
17. Voir surtout les articles du prof. V. Iljine, *Métaphysique de la Papau-*

L'absolu des platoniciens c'est l'Un, le Bien, le Vrai par excellence, l'Etre dans lequel toutes les perfections coïncident et se supposent mutuellement. Pour les chrétiens, Dieu est aussi l'Etre parfait — à vrai dire, infiniment plus parfait que pour Platon — en qui la sainteté et la vérité sont inséparables au point d'être une seule et même réalité. Les théologiens orthodoxes sont d'ordinaire portés à étendre cette identité à l'Eglise; c'est juste dans un certain sens, c'est la même Eglise qui est vraie et sainte tout à la fois. Mais quelques-uns de ces théologiens se laissent entraîner trop loin par l'esprit platonisant, par le manque d'une distinction bien nette entre les valeurs spirituelles créées et la nature divine; on le voit quand ils prétendent que, dans aucun cas, un homme qui n'a pas la plénitude de la sainteté (le pape), ne peut être infaillible. Ils oublient que si le pape est infaillible quand il donne une définition dogmatique *ex cathedra*, ce n'est aucunement en vertu de sa perfection morale, mais par la force du Christ, Chef de l'Eglise, par la sagesse de la Providence. Ils oublient aussi que dans l'Eglise orthodoxe, encore unie à Rome, c'était l'épiscopat uni au pape qui tranchait les problèmes dogmatiques, les questions de vérité religieuse, et non une assemblée de saints.

Vladimir Soloviev fait ressortir dans ses ouvrages le caractère quelque peu « monophysite » de l'Eglise orthodoxe séparée; le monophysisme, chassé définitivement de la christologie, aurait trouvé bon accueil en ecclésiologie. Soloviev exagère peut-être, il serait plus juste de parler ici de semi-monophysisme, de mentalité monophysite, docétiste ou apollinariste. Toujours est-il que chez certains théologiens orthodoxes on remarque une tendance à faire absorber par l'élément divin le côté visible, social, humain de l'Eglise, à amoindrir son importance, à le reléguer dans le monde empirique — dans le monde des « choses d'ici-bas », dirait Plotin —, et non à l'ennoblir, le perfectionner, le développer. Quoi qu'il en soit des causes historiques et politiques lointaines de cette tendance, et ces causes ont certainement existé (elles ont joué un rôle décisif), nous croyons que la dialectique de la purification plotinienne est ici en jeu. Sauf quelques exceptions, les théologiens orthodoxes semblent se méfier d'une large extension de l'économie de l'Incarnation à l'ecclésiologie; n'est-ce pas, en partie, parce que Platon et Plotin leur ont transmis, par une osmose insensible, leur aversion envers la matière, le corps, les sens, les « choses d'ici-bas »?

Tout, dans l'orthodoxie, est plus ou moins théophanique. Le divin est symbolisé et rendu présent par des formes ascétiques, d'où le trop sensible, le plastique, le profane, le « terrestre » est banni; l'élément

---

té, dans le *Messager Russe Catholique*, 1952, n^{os} 4 et 6. Dans l'affirmation que l'Esprit Saint ne peut pas préserver l'Eglise des erreurs par le pape, Rosanov voyait une offense à Dieu, un sacrilège. Cfr *Nouv. Revue Théol.*, 1952, p. 1066.

humain doit être réduit au minimum. Chez beaucoup d'auteurs orthodoxes le concept de l'Eglise est aussi d'inspiration théophanique : on reconnaît que l'Eglise doit avoir des formes visibles et palpables, mais on veut qu'elles soient aussi peu « de ce monde », aussi peu profanes que possible. De là cette horreur d'une Eglise ayant des traits communs avec les institutions sociales naturelles, « ressemblant à un Etat », usant d'une terminologie juridique, voulant tout régler d'une façon rationnelle, concluant des concordats, ayant un gouvernement central avec des congrégations-synodes jouant le rôle de ministères, ayant même un « secrétaire d'Etat » et un territoire propre. Faut-il dire que ce théophanisme en ecclésiologie tient par ce qu'il a de bon — l'aversion par exemple pour l'humanisme païen de la Renaissance — non au platonisme, mais surtout à l'Evangile, et par ses excès, son peu d'attention à l'économie de l'Incarnation et à la conformité de l'Eglise au Christ, Verbe incarné, — à des influences platonisantes trop unilatérales ?

Plotin se défiait, nous l'avons vu plus haut, du devenir, de ce qu'il appelait : γένεσις ; il y voyait quelque chose d'étranger à l'être, à la vraie réalité, de nuisible pour elle. Ici de nouveau l'idée que beaucoup de théologiens orthodoxes se font de l'Eglise est de style plotinien. Evidemment, on ne nie pas la nécessité de l'éducation graduelle, on reconnaît que les organisations et œuvres religieuses doivent se développer progressivement. Mais on considère que tout cela ne concerne pas l'essentiel de l'Eglise ; « l'évolution », toute évolution, celle des catholiques comme celle des modernistes, doit être chassée du sanctuaire de l'Eglise éternelle et divine. De là ce conservatisme un peu rigide, qui assure d'une part l'intangibilité de certaines traditions très vénérables, par exemple dans le culte et l'iconographie, mais qui, d'autre part, paralyse beaucoup d'excellentes initiatives et rend fort difficile la solution d'importants problèmes actuels.

Dans la religion plotinienne le « pouvoir », l'autorité hiérarchique, n'a pas de place : le « pouvoir » appartient aux « choses d'ici-bas », il faut « déposer le pouvoir » (*Ennéades*, I, 6, 7 ; I, 4, 4). Une autorité ayant charge de guider les hommes vers le salut et exigeant d'eux une parfaite obéissance, ne cadre guère avec l'idéal que Plotin a en vue. Et d'autre part, Alexis Khomiakov et après lui beaucoup de théologiens orthodoxes modernes, rejettent l'idée même d'une autorité proprement dite, juridique, dans l'Eglise. A les entendre, l'autorité serait incompatible avec l'amour divin dans les âmes, Jésus-Christ lui-même n'a pas d'autorité. Dans ces milieux on admet seulement l'autorité morale, le prestige de la sainteté. On est sincèrement épouvanté en entendant parler de l'infaillibilité pontificale, ce point culminant de l'autorité hiérarchique. M. G. Kolémine, un théologien russe laïque de l'école khomiakovienne, voyait l'origine de tous les maux dans la transposition, criminelle selon lui, de l'autorité et du

« rationalisme » (l'intellectualisme thomiste) du monde fini au monde des valeurs infinies, c'est-à-dire à l'Eglise; entre autorité et grâce, il y aurait une opposition radicale, une incompatibilité absolue [18]. Remarquons encore que certains théologiens et penseurs russes, tels le métropolite Antoine Khrapovitsky ou le philosophe N. Lossky [19], admettent la possibilité d'un patriarche universel, mais n'ayant pas d'autorité infaillible en matière de foi.

*
* *

Nous aurions pu signaler encore d'autres points de ressemblance entre la pensée religieuse orthodoxe et l'idéologie platonicienne; nous aurions pu apporter beaucoup de textes à l'appui de nos constatations. Mais ce qui vient d'être esquissé suffit, croyons-nous, à faire ressortir que les efforts en vue d'un rapprochement, d'une réconciliation entre l'ecclésiologie orthodoxe et la conception catholique de l'Eglise, ne sauraient aboutir à un résultat satisfaisant sans que l'on tienne compte du « style platonicien » de l'orthodoxie, et du « style aristotélicien » de l'ecclésiologie, appelée parfois bellarminienne.

Entre platonisme et aristotélisme les différences sont profondes, capitales, universelles, plusieurs principes semblent diamétralement opposés. Sur quelques points une conciliation paraît métaphysiquement impossible. On est porté au pessimisme quand on pense à la profondeur et à l'étendue de cette opposition sur le terrain ecclésiologique. Et pourtant nous ne croyons pas que la situation soit sans issue, au contraire.

Remarquons avant tout qu'en ecclésiologie, tant pour nous catholiques que pour les orthodoxes, le dernier mot n'appartient pas à la philosophie, mais à l'enseignement de Jésus-Christ, à l'Evangile, aux textes classiques de saint Paul où il est question de l'Eglise.

Ensuite, la situation serait quasi désespérée, si pour les orthodoxes platonisants et les catholiques aristotélisants il s'agissait d'un seul et même aspect, côté, état ou stade de l'Eglise. Or, c'est juste le contraire qui est vrai : les orthodoxes, dont il est question ici, ont en vue principalement l'aspect final de l'Eglise, l'Eglise en son être définitif et dans l'achèvement parfait de toutes ses richesses divines, la Jérusalem céleste et éternelle, transcendante par rapport à l'histoire; notre ecclésiologie classique s'occupe surtout des institutions de Jésus-Christ

18. *Rimsky doukhovny tsezarizm,* Saint-Pétersbourg, 1913, p. 77 et passim. Dans sa *Critique de la Théologie dogmatique,* Paris, 1909, pp. 312 ss., Léon Tolstoï démontre fort bien que cette obstination à nier l'autorité comme telle mène inévitablement au rejet de tous les dogmes.
19. *Problemy, ibid.,* p. 339.

qui conduisent au terme éternel, des devenirs de l'Eglise et dans l'Eglise, des moyens ecclésiaux pour parvenir au but et pour sauver les âmes. Pour les orthodoxes, l'Eglise est par excellence une théophanie du Christ-Vie, triomphant et ressuscité ; pour nous, elle est d'abord une continuation du Christ-Voie, souffrant et luttant dans les tourbillons de l'histoire. Les orthodoxes songent le plus souvent aux imperturbables splendeurs vues de « la Montagne... établie au sommet des montagnes » (Isaïe, II, 2) tandis que nous préférons parler des sentiers rocailleux qui y conduisent sûrement. Il y a différence idéologique d'aperception et d'accentuation, mais, en théologie, ces positions respectives se complètent ; elles ne s'excluent pas mutuellement, elles s'exigent l'une l'autre.

Etre et perfection définitive, d'une part, et devenir avec perfectionnement, de l'autre : tels sont les deux aspects essentiels et inséparables de l'Eglise en ce monde.

Quand, entre théologiens catholiques et orthodoxes, on touche à l'Eglise, on tombe d'ordinaire dans des malentendus désastreux, on parle des langues différentes ou plutôt on oublie de distinguer les aspects divers de l'Eglise. Ces tournois restent stériles et souvent assez don-quichottesques, car des deux côtés on frappe dans le vide.

Pour rendre notre ecclésiologie sinon acceptable, du moins intelligible pour les orthodoxes, il n'y a pas lieu de mettre en sourdine nos thèses classiques sur la visibilité de l'Eglise et sur la primauté du pape. Ce qu'il faut, c'est jeter un pont sur le gouffre idéologique qui sépare les deux ecclésiologies en conflit, préparer le terrain pour une ecclésiologie unioniste [20] qui, sans porter atteinte à l'enseignement de l'Eglise elle-même, rendrait nos thèses classiques sur l'ecclésiologie moins suspectes, moins exaspérantes et plus intelligibles pour les orthodoxes.

Cela concerne surtout la question de la primauté du pape. Nous devrions mettre bien en évidence la différence entre le rôle du pape par rapport à l'être ecclésial et ses prérogatives quant à l'aspect « devenir » de l'Eglise. Le pape est le gardien suprême de l'être ecclésial, des vérités et des institutions divines, de ce qui est acquis pour toujours ; il ne peut rien y changer et sa grande autorité est nécessaire précisément pour qu'il puisse assurer l'intangibilité de tout ce côté de l'Eglise ; il ne peut pas abroger ce que le Christ-Chef a institué, il n'a pas le droit de « retirer de la circulation » les dogmes définis, il ne donne pas d'ordres à la grâce. Sous bien des rapports, par exemple, pour ce qui concerne l'indissolubilité du mariage chrétien, le pape a un pouvoir incomparablement plus restreint que celui des hauts

20. On trouvera un modeste essai en ce sens dans notre livre *La Sainteté de l'Eglise Christoconforme*, Rome, 1945.

prélats des Eglises orthodoxes. Il est vraiment chef, soumis évidemment au Christ-Chef, il est son vicaire [21], avant tout dans les domaines des devenirs ecclésiaux; ici il commande, institue, supprime, instruit, conduit vers la pleine mise en lumière des questions dogmatiques et leurs définitions *ex cathedra*.

Dans nos travaux unionistes il convient de développer fortement la pensée que l'Eglise n'est pas seulement un « acte » définitivement réalisé, mais aussi une « puissance », tout un monde de puissances et de devenirs. Oui, l'Eglise est la « puissance » par excellence, elle est la plus belle et la plus grandiose de toutes les puissances, dans la personne de son Chef étroitement unie à la source créatrice de toutes les puissances. Elle contient, sinon en acte au moins en puissance, tout ce qu'il y a de vrai, de positif, de fécond, de vital dans toutes les religions, passées, présentes ou futures. Tout ce qui peut être légitimement cher aux dissidents travaillés par la grâce, elle le possède en une puissance que nous avons le devoir de faire passer en acte. Quel sublime épanouissement de l'orthodoxie ne contient-elle pas dans son sein maternel? Dans l'Eglise l'être et le devenir se supposent, se compénètrent, se consolident mutuellement. Ne peut-il pas en être de même des climats philosophiques en ecclésiologie?

L'Eglise comme le chrétien, selon saint Paul, n'accueille-t-elle pas tout ce qu'il y a de vrai et de bon en ce monde, après l'avoir éprouvé?

Rome. S. TYSZKIEWICZ, S. J.

21. Les orthodoxes reconnaissent que l'évêque, le prêtre, est vicaire du Christ; pourquoi se scandalisent-ils quand nous donnons au pape le titre de vicaire du Christ?

L'Eglise catholique en Pologne en 1953

La persécution religieuse ouverte a été plus lente à se développer en Pologne que dans les autres pays satellites. La chose se comprend aisément dans une nation dont 95 % des habitants sont catholiques [1]. Mais les événements de l'an dernier ont revêtu une extrême gravité, par l'arrestation du cardinal Wyszynski, archevêque de Gniezno et Varsovie, primat de Pologne. Actes du Saint-Siège ou des évêques polonais et mesures gouvernementales vont nous révéler les phases principales du conflit en 1953 [2].

Le 12 janvier 1953, dans le Consistoire secret où il créait vingt-quatre cardinaux, S.S. Pie XII, après avoir déploré l'absence de l'archevêque de Zagreb, Mgr Stepinac, annonçait dans les termes suivants celle du primat de Pologne, Mgr Etienne Wyszynski :

> « Il est un autre fait qui remplit Notre âme de grande tristesse. Voici peu de jours, Notre Vénérable Frère Etienne Wyszynski, archevêque de Gniezno et Varsovie, a fait savoir, par un très bref message, qu'il ne pouvait venir dans la Ville Eternelle, ainsi qu'il l'aurait désiré. Les motifs de cet empêchement ne Nous sont pas encore connus, mais il est très certain — et Nous tenons à ce que tout le monde le sache — qu'en décidant de l'élever à la dignité de la pourpre romaine, Nous n'avons pas voulu seulement récompenser dignement cet archevêque, qui s'est acquis tant de mérites au service de l'Eglise, mais que Nous avons aussi voulu témoigner Nos sentiments paternels et très affectueux à la très noble nation polonaise, qui, dans les fastes de l'histoire chrétienne a écrit, même durant des périodes particulièrement difficiles, des pages souverainement dignes d'éloge et de gloire [3]. »

Le 27 janvier 1953, se terminait en Pologne un procès savamment mis en scène contre quelques ecclésiastiques de l'archidiocèse de Cracovie. L'épiscopat s'était vu forcé à cette occassion, dans une déclaration du 12 décembre 1952, de condamner la participation de prêtres « à l'action souterraine — résistance clandestine — et au sabotage économique ». Après le verdict très sévère du tribunal, la presse attaqua de façon véhémente la mémoire du cardinal Sapieha, représentant les seuls prêtres collaborateurs comme de vrais patriotes.

---

1. Après la dénonciation unilatérale du concordat de 1925, le 12 septembre 1945, les mesures gouvernementales des années suivantes réduisirent progressivement la liberté des catholiques. En même temps, des tentatives étaient faites pour détacher des prêtres progressistes de la hiérarchie. Le 14 avril 1950, l'Etat et les évêques signaient un accord en 19 articles (*La Doc. cath.*, 1950, col. 820). Mais ce « modus vivendi » qui reconnaissait en principe un certain nombre de droits de l'Eglise, ne devait guère inspirer la pratique gouvernementale. L'épiscopat, de son côté, s'employait à éviter une rupture radicale.

2. Nous avons recouru aux *Acta Apostolicae Sedis*; à *L'Osservatore Romano* qui, pendant les mois d'octobre et novembre, a fourni quotidiennement de longues informations et a retracé, dans les numéros des 22 et 29 novembre, les grandes phases de la persécution en Pologne; à *La Documentation catholique* du 1er novembre 1953; à la *Revue nouvelle*, 1953, p. 445-453; à la *Civiltà Cattolica*, 1953, III, p. 449-469; IV, p. 387-401; aux *Pages d'information* (Bulletin de l'Union des Religieuses enseignantes), décembre 1953, p. 8-19.

3. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, 68. *La Doc. cath.*, 1953, col. 80.

Le 19 février 1953, le gouvernement polonais publiait un décret en vertu duquel aucune dignité, aucune prébende ecclésiastique ne serait plus conférée à l'avenir sans le *placet* des autorités civiles. Celles-ci pouvaient en outre relever de ses fonctions tout prêtre dont l'activité serait jugée contraire aux intérêts de la République. Un serment solennel de fidélité à la Constitution était imposé à tous les membres du clergé [4]. Nous verrons plus loin que le gouvernement en a appelé à ce décret pour justifier l'arrestation du cardinal Wyszynski.

Le 8 mai 1953, les évêques de Pologne, à la suite d'une réunion tenue à Cracovie à l'occasion de la fête de saint Stanislas, adressaient à M. Bierut, président du Conseil des Ministres, une longue lettre dans laquelle ils relèvent les innombrables violations par le gouvernement de l'accord intervenu en avril 1950 [5]. Dans ce document de 5.000 mots, rédigé « à un moment où s'éteignent et sont obligées de se taire les dernières voix de la presse catholique [6] », les évêques, tout en reconnaissant qu'après l'accord de 1950, l'Eglise a pu conserver un certain nombre de droits, estiment cependant que « le bilan des trois dernières années est caractérisé par la prédominance d'un mal absolument terrible. La responsabilité devant Dieu, devant la société et l'histoire, exige qu'au moins les faits les plus importants soient exposés sans voile et avec précision. »

L'enseignement du marxisme est imposé aux rares écoles catholiques existant encore; des écoles officielles disparaît de plus en plus l'enseignement religieux. On entraîne les prêtres à une action civile et, en les invitant à adhérer à des groupements politiques, on s'efforce de les séparer de la hiérarchie. La censure de la presse s'exerce non seulement de façon rigoureuse, mais va parfois jusqu'à transformer les idées mêmes des auteurs catholiques. Depuis la mi-mars 1953, toutes les publications catholiques sont suspendues.

Les évêques relèvent spécialement les ingérences de l'Etat dans les affaires de l'Eglise (publications, réunions, révocation de détenteurs des fonctions ecclésiastiques). Ils dénoncent comme un « attentat formel contre la liberté de l'Eglise le décret du 9 février 1953 » sur l'intervention de l'Etat dans les nominations du clergé. Ce décret est contraire au principe même de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, inscrit dans la Constitution de la République polonaise et ne peut donc avoir force de loi. L'exigence du serment par les « Conseils populaires », qui estiment certains prêtres dignes de prêter ce serment et d'autres indignes — et comme tels à révoquer — est une injure au loyalisme des prêtres et une tentative de discrimination entre eux.

L'attitude de l'Etat a été particulièrement dommageable aux efforts que l'Eglise de Pologne a faits pour donner aux anciens territoires allemands de l'Ouest une organisation ecclésiastique stable. Cependant l'épiscopat de Pologne depuis des années est allé « à la limite des concessions possibles » pour conserver la paix entre l'Eglise et l'Etat.

> « Un diagnostic indiscutable et clair, et qui a été souvent confirmé, découle de nombreux essais et expériences : une haine acharnée du parti communiste contre tout ce qui est catholique continue à agir sans céder et reste irréconciliable. Devant Dieu et l'histoire, l'épiscopat polonais confirme que cette haine est radicale, que l'égarement la pousse à anéantir l'Eglise catholique [7]. »

---

4. *La Revue Nouvelle*, 1953, 448.
5. Texte intégral dans *La Doc. cath.*, 1953, col. 1387-1403.
6. Allusion à l'arrestation en mars 1953 du directeur et des rédacteurs du grand hebdomadaire catholique : « Tygodnik Powschezny ». Ce journal reparaît le 12 juillet sous le même titre, avec une équipe de rédaction « progressiste » et est envoyé d'office à tous les prêtres.
7. *La Doc. cath.*, 1953, col. 1398.

« Conscient de son devoir le plus haut, l'épiscopat polonais attire l'attention des contemporains sur le sort tragique de l'Eglise en Pologne, sur les manifestations de l'oppression et leurs causes, ainsi que sur les sources d'où proviennent les soucis, l'inquiétude et la douleur des larges masses de la communauté catholique [8]. »

Après avoir résumé les diverses violations du pouvoir de l'Eglise, notamment au sujet des nominations qui pourraient confier des charges à des indignes, les évêques concluent :

« Si on nous mettait dans l'alternative : ou bien de soumettre la juridiction de l'Eglise et d'en faire un instrument du pouvoir séculier, ou de faire le sacrifice de nous-mêmes, nous n'hésiterions pas. Nous suivrions la voie de notre vocation apostolique et de notre conscience de prêtres, nous marcherions en paix, conscients de n'avoir donné aucune prise à la persécution et que la souffrance est devenue notre destin pour aucune autre raison que notre dévouement au Christ et à l'Eglise. Nous ne pouvons pas mettre sur l'autel de César ce qui est à Dieu. *Non possumus* [9]. »

« Au nom de notre peuple, nous avons le droit de demander aux chefs du parti marxiste qu'ils revisent les principes de la haine cruelle et de l'ostracisme par rapport à la religion, à l'Eglise et à Dieu [10]. »

Cette lettre n'eut pas de réponse.

Le 4 juin à Varsovie, le cardinal Primat s'adressa à une foule de 50.000 fidèles réunis pour la procession de la Fête-Dieu :

« Au cours de tous les siècles, déclara-t-il, l'Eglise a lutté contre les tentatives pour séparer les prêtres des fidèles et les évêques de leur clergé. La Hiérarchie polonaise fera de même, et si cela est nécessaire, jusqu'à l'effusion de son sang... Les catholiques polonais doivent, s'il le faut, être prêts au martyre... [11]. »

Le 16 juillet, à l'occasion du 7e centenaire de la canonisation de saint Stanislas, le Souverain Pontife adressait, à l'épiscopat de Pologne, une lettre d'encouragement. Après avoir rappelé que le saint évêque de Cracovie a préféré le martyre plutôt que de faire preuve de faiblesse devant les excès et les violences de son souverain, Boleslas II, le Pape compare les temps actuels à ceux de saint Stanislas et invite l'épiscopat polonais à rester ferme et uni pour faire face aux épreuves qu'il aura encore à surmonter :

« Les malheurs qui vous accablent en ce moment ressemblent à ceux de cette dure époque, dans laquelle resplendit l'exceptionnelle constance de ce martyr. De nouveau, hélas! une nuit de calamités s'étend sur la pieuse et toujours fidèle Pologne; mais, au milieu des épaisses ténèbres qui environnent votre patrie, voici que, tels des astres radieux, resplendissent vos vertus qu'agrée depuis longtemps l'Eglise de Dieu, répandue dans le monde entier. Quant à Nous, Nous admirons et la postérité respectueuse rappellera un jour ce que Dieu seul, donateur des vertus et arbitre des combats, récompensera suivant les mérites. Combien, chez vous, actuellement encore, pour conserver inviolée la foi catholique, ont perdu des biens et sacrifié leur vie! Combien d'évêques, de prêtres et de religieux, parce que défenseurs de la justice, ont

8. *Ibid.*, col. 1401.
9. *Ibid.*, col. 1402.
10. *Ibid.*, col. 1403.
11. *Pages d'information de l'U.R.E.*, 1953-54, décembre, p. 13.

été emprisonnés! Combien de ministres sacrés et de fidèles de toute condition et de tout âge ont été jetés en captivité, traînés dans des solitudes glacées, privés de leurs droits civils, frappés de peines diverses, en butte aux injures et aux outrages, pour s'être montrés les parfaits disciples de l'Evangile [12] ! »

Le 14 septembre, commence le procès de l'évêque de Kielce, S. Exc. Mgr Kaczmarek, emprisonné depuis deux ans sous l'inculpation de haute trahison. Trois prêtres et une religieuse partageaient son sort. Comme toujours, les accusés plaidèrent coupables et dénoncèrent les menées antipolonaises de l'épiscopat et du Vatican. « Je sens, déclare Mgr Kaczmarek, qu'en me détachant de la politique du Vatican, je me rapproche davantage du Saint-Père en tant que chef spirituel [13]. » Le Primat de Pologne élève immédiatement une protestation contre les fausses allégations du Procureur de la République dans le procès au sujet de l'épiscopat, des cardinaux Hlond et Sapieha, du Vatican [13bis]. Toute la presse progressiste et communiste critique de façon acerbe les évêques et en particulier le cardinal Wyszynski, qui « ne respectent pas la volonté du peuple et tentent d'empêcher que ne se réalise l'unité de la nation ».

Dans la nuit du 25 au 26 septembre, une perquisition avait lieu au palais archiépiscopal. Au matin du 26, le cardinal était arrêté. Le Praesidium du gouvernement de la République populaire de Pologne, fort des droits qu'il s'est reconnu dans le décret de février, justifia aussitôt comme suit cette arrestation :

« A la suite de l'abus persistant que l'archevêque Stefan Wyszynski, malgré de nombreux avertissements, a fait de ses fonctions ecclésiastiques en vue de violer le principe de l'accord, de fomenter des troubles et de créer une atmosphère de tension favorable, ainsi que l'a démontré le procès de l'évêque Kaczmarek, à des activités nuisibles, ce qui est particulièrement dangereux en présence des menaces dirigées contre l'intégralité des frontières de la République populaire de Pologne, le Praesidium du gouvernement de la République populaire de Pologne a décidé, en se basant sur ses droits constitutionnels et dans le souci d'une pleine normalisation des rapports entre le gouvernement et la hiérarchie catholique, d'interdire à l'archevêque Stefan Wyszynski d'exercer les fonctions liées à sa dignité ecclésiastique [14]. »

Le 28 septembre, l'épiscopat polonais faisait une déclaration, dont on peut se demander si elle est authentique ou au moins si elle fut parfaitement libre, tant elle diffère pour le fond et la forme de la lettre du 8 mai. Du reste, on n'indiqua pas tout d'abord les signataires; plus tard certains noms furent cités.

« L'épiscopat polonais, soucieux du bien de l'Eglise et du peuple, dans l'intérêt de l'unité et de la cohésion du peuple polonais, est résolu à s'efforcer de ne pas admettre dans l'avenir l'altération des intentions et du contenu de l'accord survenu en avril 1950, et a décidé de créer des conditions favorables à la normalisation des rapports entre l'Etat et l'Eglise.

» L'épiscopat, qui condamnait la création de centres de diversion et leurs activités, dirigées contre l'Etat, se désolidarise de l'atmosphère favorisant ces activités et considère qu'elle devrait être soumise à un changement radical »... « L'épiscopat s'oppose également à ce que la religion et l'Eglise soient liés égoïstement aux buts politiques des milieux étrangers à la Pologne, qui voudraient abuser des sentiments religieux à des fins politiques... »

12. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, 498-502. *La Doc. cath.*, 1953, col. 1171-1176.
13. *La Doc. cath.*, 1953, col. 1379. *L'Osservatore Romano*, 17 et 24 sept. 1953.
13bis. *La Civiltà Cattolica*, 1953, IV, p. 395.
14. *La Doc. cath.*, 1953, col. 1380, d'après le *Bulletin du Bureau d'information polonais* du 29 septembre 1953.

« L'épiscopat s'oppose avec vigueur à l'attitude politique et à l'action d'une certaine fraction de la hiérarchie et d'un nombre important d'ecclésiastiques allemands, qui constituent un des facteurs de l'activité révisionniste anti-polonaise, en se référant à l'autorité de la capitale apostolique du Vatican... »

« A la suite de la décision prise par le gouvernement de destituer l'archevêque Stefan Wyszynski de ses fonctions, l'épiscopat, après avoir pris les mesures destinées à assurer la continuité de la direction, demande au gouvernement son accord afin que Mgr Wyszynski puisse se retirer dans un couvent. A cette proposition, le gouvernement a répondu affirmativement [15]. »

Le Vice-Président du Conseil des Ministres accueille par le communiqué suivant la déclaration des évêques :

« Le gouvernement a pris connaissance de la déclaration faite par l'épiscopat le 28 septembre 1953. Il a exprimé la conviction que cette déclaration s'opposera efficacement aux menées dirigées contre les intérêts de l'Etat et du peuple et qu'elle constituera la base d'une durable normalisation des rapports entre l'Etat et l'Eglise.

» Le gouvernement veille à ce que les droits et les devoirs des citoyens, garantis par la Constitution, dans le domaine de la liberté religieuse et de la liberté de conscience, soient pleinement observés par toutes les institutions et par tous les citoyens. Le gouvernement, prenant en considération les principes de l'accord du 14 avril 1950, et tenant compte de la déclaration faite par l'épiscopat le 28 septembre 1953, accueillera avec bienveillance les requêtes de la hiérarchie ecclésiastique, estimant que celle-ci doit apporter une contribution au renforcement de l'unité et de la cohésion de la nation [16]. »

Au même moment, l'on apprend l'arrestation de Leurs Excellences Mgr Baraniak et Bernacki, l'un auxiliaire et l'autre vicaire général du cardinal Wyszynski.

Le 30 septembre, la S. Congrégation de la Consistoriale « déclarait » l'excommunication latae sententiae, spécialement réservée au Saint-Siège, encourue conformément aux canons 2334, 2° et 2343, § 2 par tous ceux qui avaient entravé l'exercice de la juridiction du cardinal Wyszynski et avaient porté sur lui des mains sacrilèges. Ils étaient aussi, par le fait même, atteints de la peine d'infamie [17].

L'arrestation du Cardinal connue, s'élève aussitôt dans le monde entier une protestation indignée contre l'abus de la force et l'outrage fait à l'Eglise et au Souverain Pontife. Pendant les mois d'octobre et de novembre et jusqu'au début

---

15. *La Doc. cath.*, 1953, col. 1380, d'après le *Bulletin du Bureau d'information polonais* du 29 septembre 1953. Sur l'interprétation possible de cette déclaration suspecte, voir *L'Osservatore Romano* des 14 octobre, 14 et 21 novembre. Peu de semaines après l'arrestation du cardinal, se constituait un « Comité de militants catholiques, ecclésiastiques et laïcs » auprès du Comité polonais du Front national. En fait, fusion d'un organisme d'intellectuels catholiques activistes et de prêtres progressistes, le nouveau Comité pose en principe que les relations entre l'Eglise et l'Etat ne doivent plus être réglées d'après l'accord du 14 avril 1950, mais d'après cette déclaration des évêques du 28 sept. 1953 : Ceci laisse entrevoir le développement de la persécution (*L'Osservatore Romano*, 16 janvier 1954).

16. *La Doc. cath.*, 1953, col. 1381, d'après le *Bulletin du Bureau d'information polonais* du 29 septembre 1953.

17. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, 613. Voir la même mesure à l'occasion de l'arrestation du cardinal Mindszenty ; *N.R.Th.*, 1949, 194.

de décembre, *L'Osservatore Romano* publie le texte de télégrammes innombrables adressés au Saint-Père, vrai plébiscite de l'univers en faveur de la liberté religieuse. Ces protestations n'émanent pas seulement des Cardinaux de Curie ou de l'épiscopat national, des Patriarches Orientaux ou de la hiérarchie missionnaire, mais des groupements catholiques les plus divers, de 250.000 américains réunis à Philadelphie pour une messe de réparation, tout comme d'un modeste orphelinat d'Italie. Le président de la République du Pérou câble à Rome l'expression de sa sympathie et d'autres gouvernements font de même.

Dès le 7 octobre, plus de 200 parlementaires français adressent à l'ambassadeur de Pologne à Paris une lettre dans laquelle ils lui demandent de transmettre à son gouvernement le texte suivant :

> « Les parlementaires français soussignés, émus par l'arrestation arbitraire de S. Em. le cardinal Wyszynski, venant après celle d'autres prélats tels les cardinaux Mindszenty et Stepinac, élèvent une protestation énergique contre l'emploi de procédés indignes de pays civilisés, et demandent que le gouvernement polonais mette fin à un emprisonnement qui porte une atteinte grave à la liberté de pensée que tous les pays démocratiques ont à cœur de garantir [18]. »

Certains délégués aux Nations Unies portent leurs plaintes aux réunions de l'Assemblée. Le Président Eisenhower assure l'archevêque de Washington qu'il s'associe à l'indignation des catholiques. A la Chambre des Communes, un groupe de conservateurs et de travaillistes présente une motion demandant au gouvernement d'intervenir pour la libération du Cardinal. Les Cortès espagnols, le sénat de Belgique élèvent une protestation, tout comme le Conseil municipal de Paris, en un vote unanime, communistes exceptés.

Le 18 octobre, le Souverain Pontife, dans son message radiophonique pour la journée des missions, déplore la persécution religieuse non seulement en Extrême-Orient, mais en des terres d'antiques chrétientés :

> « De tous les points de l'univers, Nous parviennent à l'heure actuelle d'innombrables témoignages de l'émotion et de l'indignation du monde catholique à la suite des violences récemment exercées contre un nouveau membre du Sacré Collège, Notre très cher Fils le cardinal Etienne Wyszynski, archevêque de Gniezno et de Varsovie, Primat de Pologne; et Nous saisissons l'occasion qui s'offre à Nous pour lui redire Notre paternelle affection et pour élever Nous-même la plus douloureuse et la plus ferme protestation contre cette violation des droits sacrés de l'Eglise Catholique. Celle-ci, nul ne l'ignore, ne revendique hautement la liberté de sa divine mission que pour concourir plus efficacement au bien véritable des peuples en même temps qu'au salut de tous ses enfants [19]. »

Le 19 novembre, les représentants de trente-huit nations, accrédités auprès du Saint-Siège, se rendirent à Castel Gandolfo. L'ambassadeur d'Irlande exprima au nom de tous la part que le Corps diplomatique prenait à la douleur du Saint-Père. Le Souverain Pontife répondit en français :

> « Depuis que se sont déroulés les tristes événements qui ont inspiré votre présente démarche, de partout Nous sont parvenus et Nous parviennent encore les témoignages d'une solidarité dont vous venez en quelques mots de reprendre et de résumer les motifs. Aussi est-ce rempli d'une grande émotion

18. *La Doc. cath.*, 1953, col. 1386.
19. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 691-695. *La Doc. cath.*, 1953, col. 1348.

que Nous vous accueillons ici avec les illustres membres du Corps Diplomatique accrédité auprès de Nous et dont vous êtes le porte-parole autorisé, et que Nous vous remercions d'avoir voulu, en cette circonstance, Nous apporter un précieux réconfort.

» Les vexations infligées au très digne cardinal Wyszynski ouvrent dans Notre cœur une plaie nouvelle, celle de voir, après tant d'autres, s'ajouter une étape à la voie douloureuse, où depuis plusieurs années chemine la vaillante nation polonaise [20]. »

Après avoir rappelé que l'amour de l'Eglise et de la patrie peuvent s'unir et se fortifier mutuellement, le Pape déclare que depuis dix siècles « à l'amour de son pays, le peuple polonais a toujours uni la fidélité indéfectible à la personne du Pontife romain et qu'il y trouve la force qui l'aide à défendre valeureusement son existence. »

« Nous évoquons avec ferveur le souvenir, maintenant assombri par la douleur et l'anxiété, de l'entretien où l'Archevêque de Gniezno et de Varsovie Nous redisait l'inébranlable fermeté de la Pologne dans la tradition qui la relie au Saint-Siège.

» L'on ne s'étonnera pas si celui qui s'était donné pour tâche de maintenir les valeurs les plus intangibles de son peuple, devient la victime principale de ceux qui espèrent, en frappant la tête, porter un coup décisif qui mettra fin à une tenace résistance.

» C'est pourquoi Nous recevons avec gratitude votre protestation contre un acte, qui lèse non seulement les droits d'un seul homme, mais ceux de tout un peuple et qui tend à déraciner de sa conscience des convictions vitales. Qui donc ne se sentirait visé par cette entreprise renouvelée contre la dignité humaine? Les nations que vous représentez se préoccupent de sauvegarder les droits imprescriptibles qui seuls rendent possible une vie sociale digne de ce nom. Leur appui moral ne manquera pas, Nous en sommes certain, de soutenir et d'encourager ceux qui supportent vaillamment des atteintes aussi graves à leur liberté religieuse et politique, et qui trouveront dans leur aide de nouveaux et puissants motifs d'espérer.

» La gravité des maux actuels ne doit enlever à personne la confiance en un avenir meilleur. La vérité et la justice ne sont pas des mots. Elles possèdent la force même du Dieu Très-Haut, qui s'en porte garant, s'en constitue le défenseur et dès maintenant, en dépit des apparences, met au cœur de ses enfants la certitude du triomphe final de la paix dans l'estime réciproque des peuples et l'accord généreux des bonnes volontés [21]. »

Puisse cette parole d'absolue confiance du Vicaire du Christ pacifier ceux qui seraient anxieux des destinées de l'Eglise! Que ne peut-elle arriver jusqu'aux martyrs, pour leur dire quel sera le fruit de leur sacrifice!

E. Bergh, S. J.

---

20. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 755. *La Doc. cath.*, 1953, col. 1537.
21. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 756. *La Doc. cath.*, 1953, col. 1540.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Message de S.S. Pie XII aux missionnaires du monde entier en date du 15 octobre 1953, à l'occasion de la journée missionnaire du 18 octobre 1953. — (Texte français de *L'Osservatore Romano* du 16 octobre 1953).

Message « de réconfort et d'espérance », qui voudrait apporter à chaque missionnaire le témoignage de la sollicitude affectueuse du Saint-Père.

Il se tourne d'abord vers les pays où les missions *en progrès* autorisent de légitimes espoirs. Ces espoirs, ces joies, des « difficultés quotidiennes », les souffrances de l'isolement, les lassitudes, les découragements devant l'ampleur d'une tâche trop vaste les accompagnent. Et encore « les angoisses des pasteurs qui... souffrent du manque d'ouvriers et de la pénurie des ressources », les inquiétudes devant les propagandes mauvaises, celles du communisme en particulier; devant les aspirations nouvelles... parfois impatientes « qui créent... d'impérieux devoirs »; devant les difficultés politiques et économiques de la vie internationale.

Mais il y a surtout les *missions persécutées d'Extrême-Orient,* qui « offrent au monde un héroïque spectacle de fidélité au Seigneur et à son Vicaire sur la terre ». Ce spectacle douloureux, le Pape le déplore, les souffrances des missionnaires livrés à la prison, à la mort, exilés de leur seconde patrie, impuissants devant les destructions et les ruines, et pourtant ces fidèles qui par la grâce de Dieu gardent leur courage, leur foi, leur espérance. « Nous avons sous les yeux, dit le Pape, et Nous gardons dans les fastes sacrés de l'Eglise les noms glorieux des communautés chrétiennes qui gémissent à présent sous les rafales de la tempête; et, avec ces noms, la longue liste des victimes qui en ces dernières années payèrent de leurs biens, de leur liberté, de leur vie même, l'honneur de rendre à Jésus-Christ, à la face du monde, le glorieux témoignage de leur foi et de leur constante adhésion à son Eglise ».

Le Pape rappelle enfin *les pays d'Europe,* ces terres d'antiques chrétientés, qui souffrent aujourd'hui pour la foi. Appuyé sur les innombrables témoignages qu'il reçoit de « l'indignation du monde entier », il renouvelle sa protestation contre les violences récemment exercées sur le cardinal Wyszynski, primat de Pologne. Il exhorte les fidèles persécutés au courage par l'exemple de la Passion du Christ et les fruits que la souffrance toujours a remportés.

Conclusion. Le Pape appelle « plus que jamais » tous les chrétiens « à aider selon leurs moyens les semeurs intrépides de l'Evangile par *leurs offrandes, leurs prières, et l'appui donné aux vocations missionnaires* »... « Dieu veuille qu'une légion toujours plus nombreuse de jeunes gens et de jeunes filles entendent l'appel des missions; Dieu veuille que les terres de chrétienté comprennent chaque jour davantage leur devoir d'aider par toutes les initiatives opportunes le labeur des missionnaires ».

René Carpentier, S. J.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de l'ouvrage de J. Martin, « Plénitude, témoignage d'une femme sur l'amour ». — (Décret des 1-14 janvier 1954. — *A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 63).

Cet ouvrage, dont la *N.R.Th.* a rendu compte en novembre 1952 (p. 998) avec de sérieuses réserves, est à ranger, selon le commentaire de *L'Osservatore Romano* du 7 février, parmi les publications que condamnèrent en 1951 plusieurs discours du Saint-Père (voir *N.R.Th.*, 1952, p. 69-81), parce qu'ils « exagèrent outre mesure l'importance et la portée, dans la vie, de l'élément sexuel », de sorte que, malgré l'intention de rester dans « les limites de la morale catholique », ils donnent à cette vie sexuelle, « dans l'esprit du lecteur moyen et dans son jugement pratique, le sens et la valeur d'une fin en soi ».

R. C.

Notification de soumission. — (*A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 64).

Une communication du Saint-Office du 4 février annonce que M. l'abbé C. Muller, dont l'opuscule : « L'encyclique « Humani generis » et les problèmes scientifiques » a été condamné par décret du 2 décembre 1953 (voir *A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 25; *N.R.Th.*, 1954, p. 197), s'est soumis à cette décision.

Monitum sur la divulgation de fausses promesses. — (*A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 64).

Dans un petit livre : « Secret du bonheur. Quinze prières révélées par le Seigneur à S. Brigitte dans l'église S. Paul à Rome », publié à Nice et ailleurs en diverses langues, sont rapportées des promesses dont l'origine surnaturelle n'est nullement établie. Le Saint-Office demande aux Ordinaires de s'opposer à l'édition de toute publication contenant ces promesses.

S. CONGREGATION DE LA CONSISTORIALE

Pouvoirs des missionnaires des émigrants. — (Déclaration du 7 octobre 1953. — *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 758).

La Constitution *Exsul Familia* du 1er août 1952 [1] en son chapitre IV a établi le statut des missionnaires des émigrants auxquels les Ordinaires locaux confient ce ministère.

I. L'art. 35, § 1 pose en principe que ces missionnaires sont assimilés au curé, avec les mêmes pouvoirs et les mêmes obligations.

Pour supprimer toute hésitation au sujet de la faculté d'administrer le sacrement de confirmation aux fidèles en danger de mort qui leur sont soumis, la S. Congrégation de la Consistoriale déclare que les missionnaires des émigrants peuvent comme les curés, dans les mêmes circonstances, administrer ce sacrement. Le Souverain Pontife a ratifié cette déclaration le 31 août 1953.

II. L'art. 39 donne aux émigrants la faculté de s'adresser pour l'administration des sacrements, sans excepter le mariage, à leurs missionnaires propres.

La déclaration actuelle de la S. Congrégation explicite ce pouvoir au sujet du mariage :

1. *A.A.S.*, XXXXIV, 1952, 649-704. — *N.R.Th.*, 1953, p. 309.

a) A l'intérieur du territoire qui leur est confié, les missionnaires des émigrants assistent validement au mariage dans lequel un des fiancés au moins est leur sujet.

b) Pour la licéité, il faut observer le c. 1097, § 2 qui demande qu'en règle générale le mariage ait lieu en présence du curé de la fiancée.

c) Les missionnaires des émigrants, dans l'enquête préalable, doivent observer exactement l'instruction de la S. Congrégation des Sacrements du 29 juin 1941 [2] spécialement des nn. 4 et 10. Le premier de ces articles traite des principes mêmes qui régissent l'enquête, le second de la liberté du consentement.

E. B.

S. CONGREGATION DES RITES

Messe votive pour les samedis de l'Année mariale. — (Décret du 29 nov. 1953. — *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 819).

Dans le fascicule de la *N.R.Th.* de janvier, p. 84, nous avons commenté ce décret d'après le texte publié dans *L'Osservatore Romano* du 4 décembre 1953. Le texte donné aux *A.A.S.* du 16 décembre ajoute ou restitue un mot d'assez grande importance pour l'interprétation de la faculté. Au lieu de la concession de « unica missa *votiva* », on y lit « unica missa *votivo-privata* ». Bien qu'elle soit permise même en des fêtes doubles, on ne peut certes parler de « messe à assimiler aux votives solennelles », comme le pensait notre commentaire. Il faudra donc célébrer cette messe avec les commémoraisons requises par l'Ordo aux divers samedis, ou avec les trois oraisons d'une messe votive de la Vierge, sans Credo. Dans la secrète de la messe de l'Immaculée Conception, au lieu du mot « solemnitate », il faut employer « memoria » (voir *Collationes Brugenses*, 1954, p. 86).

E. B.

2. *A.A.S.*, XXXIII, 1941, 297-307.

Bibliographie

THEOLOGIE POSITIVE

J. Quasten. — *Patrology*. Vol. II. *The ante-nicene Literature after Irenaeus*. Utrecht-Anvers, Spectrum, 1953, 23 × 15 cm., XII-450 p. Prix : 19,50 fl.

Le deuxième tome de la *Patrology* de Quasten refait, à larges traits, le tableau de la littérature chrétienne du troisième siècle « après Irénée jusqu'à Nicée », débordant de-ci de-là tant sur la fin du deuxième que le début du quatrième dans l'intention de mieux grouper les Ecoles ou leurs influences. Le plan suivi est géographique : Egypte (Ecole d'Alexandrie, de Pantène à Pierre d'Alexandrie et Hésychius) ; Palestine (Ecole de Césarée, jusque Pamphyle) ; Syrie (Ecole d'Antioche fondée par le prêtre Lucien) ; Asie-Mineure (Grégoire le Thaumaturge) ; Rome (Minutius Felix, Hippolyte, Novatien) ; Afrique (Tertullien, Cyprien, Arnobe, Lactance) ; autres occidentaux (Victorin de Pettau). Ce plan est classique. Il s'impose surtout parce qu'à cette époque la division géographique coïncide pour l'essentiel avec les grandes Ecoles théologiques d'Orient et avec les principaux courants qui, en Occident, dissocient peu à peu l'influence hellénistique du territoire latin et finissent par l'en éliminer définitivement dans la seconde moitié du troisième siècle. Ces vues sont loin d'être nouvelles, encore que, comme en témoigne la bibliographie récente livrée par la *Patrology* (p. 154-155, 244-245), l'origine et les premiers développements du latin parmi les chrétiens n'ont pas cessé d'alimenter les recherches et les spéculations des patrologues et philologues. La *Patrology* de Quasten vaut surtout comme nous l'avons dit à propos de son premier volume (*N.R.Th.*, 1951, p. 93-94) par ses notices largement étoffées, souvent farcies de citations, d'une lecture agréable et facile, ainsi que par sa bibliographie abondante et tenue à jour. Les spécialistes pourront discuter sur plus d'un détail. Par exemple nous restons opposé à l'avis de Nautin que l'homélie sur la Pâque attribuée à Hippolyte soit du quatrième siècle. Même si elle n'est pas d'Hippolyte, ce que nous sommes disposé à admettre, sa date reste le troisième siècle. A propos du prêtre Lucien d'Antioche (p. 120, 121, 142), aucune source sérieuse ne permet de croire qu'il soit né à Samosate et l'article de Riessler, *Lucian von Samosata und die Heilige Schrift*, mentionné dans la bibliographie se rapporte au rhéteur et sophiste et non au prêtre Lucien. Enfin pour la facilité de la consultation, sinon par les vétérans, du moins par les jeunes, nous aurions aimé retrouver, soit en tête, soit en fin du volume, le tableau des sigles des revues.

Ch. Martin, S. J.

G. L. Prestige. — *God in Patristic Thought*. Londres, S.P.C.K., 1952, 22 × 14 cm., XXXIV-318 p. Prix : 21 sh.

Cette seconde édition de l'étude de Prestige sur Dieu dans la pensée des Pères (jusque S. Jean Damascène) ne présente que peu de changements par rapport à la première, parue en 1936 ; ceux-ci corrigent surtout quelques attributions d'ouvrages. — L'œuvre de Prestige a été fort appréciée, tant pour sa méthode (elle s'applique en particulier à préciser la signification du vocabulaire patristique trinitaire), que pour sa modération de jugement. Elle se pose nettement en défenseur de la doctrine traditionnelle contre les exagérations des tenants de la sécularisation ou hellénisation de la pensée chrétienne (Harnack, Mackinnon, p. ex.), ou encore du binitarisme primitif, excluant la divinité du Saint-Esprit (comme Kirk). Prestige ne suit pas davantage Loofs, Raven, Ottley, Green, dans leurs efforts de réhabilitation de Paul de Samosate.

Bien que traitant de la doctrine de Dieu, c'est surtout la Trinité qui est l'objet de cette étude (trois chapitres sur le *De Deo uno,* et onze sur le *De Deo trino*). Particulièrement pénétrantes sont les analyses des termes trinitaires : prosopon, persona, hypostase, ousia, homoousios, etc. C'est aussi vers les Pères *grecs* surtout que s'est tournée l'attention de l'auteur. Le fait est dû, non seulement à l'intérêt primordial que ceux-ci, à l'encontre des latins, portèrent aux problèmes trinitaires, mais aussi à la familiarité toute particulière que Prestige s'était acquise dans ce secteur par sa participation très active à la mise sur pied du Lexique de grec patristique entrepris sous la direction de C. H. Turner, et dont on espère la prochaine parution. Si son ouvrage, fouillé et nuancé, est loin d'être un « manuel », il mérite bien pourtant l'épithète de « classique », parce qu'il est de ceux auxquels on recourt d'instinct, assuré d'y trouver une réponse sûre, aisée et rapide. Ch. Martin, S. J.

L. Bieler. — *The works of St. Patrick. St. Secundinus Hymn on St. Patrick.* Coll. Ancient Christian Writers, 17. Westminster (Mar.), The Newman Press; Londres, Longmans, Green and C°, 1953, 22 × 14 cm., VI-122 p. Prix : 25 sh.

L'héritage littéraire de saint Patrick n'est guère abondant. Aussi faut-il sans doute attribuer à la popularité exceptionnelle de ce saint l'honneur de paraître dans cette collection des « Pères ». Lui sont attribuées avec quelque garantie d'authenticité : une *Confession,* écrite dans ses vieux jours, un peu dans le genre de celles de saint Augustin et une *Lettre* adressée aux soldats du prince anglais Coroticus pour protester contre leurs raids injustifiés sur les communautés chrétiennes soumises à la juridiction du saint. Qu'on y ajoute quelques extraits douteux et des canons sinon écrits du moins approuvés par lui et l'on aura énuméré tout ce que l'on possède encore de près ou de loin de l'ardent apôtre de l'Irlande. En réalité saint Patrick n'était rien moins qu'un écrivain mais ses écrits sont les reliques les plus anciennes et les plus vénérables de l'Eglise d'Irlande. Tous ces textes, 34 pages en tout, ont été édités en traduction anglaise par M. Bieler et accompagnés d'une introduction et de commentaires savants. Une hymne à saint Patrick de S. Secundinus et une prière du matin, la *Lorica,* attribuée aussi à saint Patrick, complètent le dossier et achèvent de donner au volume une épaisseur convenable. Ch. Martin, S. J.

R. Perino, S.S.P. — *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio.* Coll. Studia Anselmiana, XXIX. Rome, Herder, 1952, 25 × 16 cm., 214 p.

La doctrine trinitaire de saint Anselme présente peut-être un plus grand intérêt du point de vue méthodologique que doctrinal, encore qu'elle ait fait progresser la théologie trinitaire sur plus d'un point particulier, par exemple par son analyse pénétrante des « relations opposées », annonciatrice de la formulation classique : « In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio ». Elle a eu aussi ses originalités, comme cette prétention à établir les « raisons nécessaires » qui, dans la considération de Dieu par l'intelligence, la forceraient en partant de l'unité divine à poser la Trinité. Mais c'est précisément en des saillies comme celle-ci que l'œuvre d'Anselme apparaît peut-être plus intéressante par sa portée méthodologique que par sa théologie même. C'est que sa doctrine trinitaire tout comme sa théologie en général est aux confins de deux tendances d'esprit très éloignées l'une de l'autre, la tendance affective et psychologique d'Augustin et la tendance spéculative et rationnelle de la scolastique grandissante qui aboutira à l'épanouissement du XIII[e] siècle. Tantôt elle s'appuie sur l'une, tantôt sur l'autre. Très conscient de cette ambiance intellectuelle toute spéciale de son sujet, le P. Perino a cru bon de la mettre en lumière en faisant précéder son étude sur la doctrine trinitaire de saint Anselme par deux chapitres, l'un sur les caractéristiques de la théologie du saint et l'autre sur son *De Deo Uno,* point de départ de sa démonstration trinitaire. C'est, nous semble-t-il, la mise en valeur de ce climat tout particulier qui constitue la plus grande et la meilleure

originalité du travail. Encore que d'autres l'eussent déjà signalé. Telle cette vieille *Theologia S. Anselmi commentariis illustrata* du cardinal de Aguirre, jamais citée par Perino et dont les deux volumineux premiers tomes sont consacrés entièrement au *De Deo Uno* et au *De sacrosancto Trinitatis mysterio*. Le frontispice qu'on y peut voir représente S. Augustin tenant en main un cœur enflammé, entre S. Anselme, « praeeunte fide » et « ratione sequente », à sa droite et S. Thomas d'Aquin à sa gauche. C'est l'exact résumé de ce que décrit le présent livre. Un détail encore : il me paraît bien dur de parler de l'« hérésie » de Photius dans la question du *Filioque* (p. 188). Ch. Martin, S. J.

E. M. Buytaert, O.F.M. — *Peter Aureoli scriptum super primum sententiarum.* I. *Prologue - Distinction I.* Coll. Franciscan Institute Publications, Text series No. 3. St. Bonaventure, The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, F. Schöningh, 1953, 22 × 15 cm., xx-460 p.

Le *curriculum vitae* de Pierre Auriol, O.F.M., est assez incertain. Né en Aquitaine vers 1280, entré dans l'Ordre franciscain, il aurait étudié vers 1303-1308, certains disent sous la direction de Duns Scot. Date plus ferme, on le trouve en 1312 lecteur à Bologne, probablement au *Studium generale* de l'Ordre. Un manuscrit malheureusement perdu signale sa présence à Toulouse en 1314. C'est là, semble-t-il, et à la même époque, qu'il produisit son impressionnant *Scriptum super I Sententiarum*, dédié à Jean XXII, son compatriote et protecteur, qui fait l'objet de la présente édition. Après le chapitre général de l'Ordre à Naples, en 1316, il fut envoyé à Paris pour y enseigner. Il devint à la fin de 1320 provincial d'Aquitaine et, dès février 1321, archevêque d'Aix, consacré par le pape Jean XXII lui-même. A peine un an plus tard, il mourait.

Les commentaires d'Auriol sur les Sentences posent de graves problèmes littéraires : question de datation, mais encore et surtout de double rédaction. Le Père Buytaert estime ne pas pouvoir encore se prononcer définitivement sur ces questions dont les éléments ne sont pas encore suffisamment mûris. Il se contente de rapporter les positions prises dans la controverse, depuis une cinquantaine d'années, par N. Valois, Dreiling, Birkenmajer, d'autres encore, mais surtout Pelster. Le principal intérêt de son livre n'est pas à rechercher dans son Introduction, mais dans la publication du texte. Celui-ci est neuf, fourni par un seul manuscrit, le codex *Borghese 329* du Vatican, lequel, sans être l'autographe même, est toutefois tellement rapproché de lui (il est daté de 1317, transcrit sinon sur l'autographe, du moins sur une copie qui a dû être revisée et authentiquée par Auriol lui-même) que son choix quasi exclusif se défend sans peine, malgré l'existence d'une douzaine de manuscrits postérieurs conservés. Le *Scriptum super I Sententiarum* constitue une masse énorme qu'illustrent les 520 folios du *Borghese 329*. Aussi l'édition prendra un nombre respectable de volumes. C'est dire qu'il faudra à l'éditeur une persévérance méritoire pour mener au terme son travail. Nous lui souhaitons cette austère vertu, ne doutant pas que le résultat sera à la grandeur de la tâche. Car Auriol, disciple de Duns Scot, a été aussi un maître influent, dont l'œuvre de maint scolastique de renom (Occam, Capreolus, Suarez, etc.) porte l'empreinte. Ch. Martin, S. J.

A. Ehrhard (†). — *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.* Erster Teil : *Die Überlieferung.* III. Band. 2. Hälfte. 1/2. Lieferung. Coll. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 52/II, 1/2. Berlin, Akademie-Verlag, 1952, 24 × 16 cm., p. 723-1034. Prix : 18 marks.

En recensant dans cette revue dans les premiers mois de 1940 (cfr *N.R.Th.*, 1940, p. 119-120) le deuxième volume de l'*Überlieferung* de Mgr Ehrhard, nous caressions l'espoir, vu le rythme de parution, d'un prompt achèvement de l'ou-

vrage entier. Les événements ont démenti ce souhait. Presque quinze ans se sont passés depuis et nous sommes encore loin du terme. C'est que l'œuvre a connu entre-temps des vicissitudes qui l'ont presque conduite à la ruine. Mgr Ehrhard mourut en 1940; son successeur, P. Heseler, qui fit paraître, en 1941 et en 1943, les fascicules 4 et 5 achevant la première partie du tome III, le suivit dans la tombe en 1948. Mais bien plus grave encore a été la destruction ou du moins la disparition du manuscrit lui-même de la seconde partie de l'ouvrage, le *Bestand,* au cours des perturbations qui suivirent la guerre. Ces nouvelles seraient désastreuses au sujet d'une œuvre aussi fondamentale et aussi difficile à reconstituer, si d'autres ne venaient les corriger. Un bénédictin allemand, Dom J. M. Hoeck, devenu depuis abbé de l'abbaye d'Ettal, s'est chargé de poursuivre l'entreprise et de ce chef les derniers cahiers de l'*Überlieferung,* malgré les graves dommages subis par le manuscrit au cours des bombardements, ont pu paraître au complet. Ils forment la matière des présents fascicules. Dom Hoeck projette encore d'achever l'*Überlieferung* par une conclusion d'ensemble, des compléments et corrections et enfin une table, qui rendra aisée la consultation de ses 2500 pages. Quant au *Bestand,* il sera certes difficile et long de le reconstituer, mais ce travail n'est pas impossible puisque l'on dispose grâce à l'*Überlieferung* de la totalité du matériel à classer. — La double livraison actuelle qui termine donc l'œuvre personnelle de Mgr Ehrhard est consacrée aux « routes latérales » de la tradition hagiographique et homilétique byzantine, la route principale n'étant autre que les grandes collections, de loin les plus nombreuses d'ailleurs, de panégyriques, homiliaires ou ménologes, destinées à l'usage liturgique et ordonnées selon l'ordre du calendrier liturgique. Les « routes latérales » font fi généralement de cette ordonnance, car les volumes destinés à l'usage privé poursuivent d'autres fins. Bien qu'ils reproduisent fréquemment des textes communs avec les collections liturgiques il leur arrive aussi de posséder des lectures propres, et c'est ce qui en fait l'intérêt. Ils sont de toutes les époques, d'avant comme après le Métaphraste et se présentent sous de multiples formes : volumes de miscellanées, de recueils de lectures pieuses, groupant des Vies de saints ou de saintes, de martyrs, des discours et panégyriques, célébrant telles ou telles catégories de bienheureux : apôtres, vierges, moines. Il est rare toutefois d'en rencontrer qui ne soient consacrés qu'à un seul individu. A ces « routes latérales » Mgr Ehrhard a encore annexé en terminant ce que nous appellerions deux « sentiers » moins importants : les textes conservés dans les acolouthies et les Vies de Pères de l'Eglise, comme S. J. Chrysostome, Grégoire de Naziance, etc., placées en tête des collections de leurs œuvres en guise d'introduction. Comme nous l'avons signalé dans nos précédents comptes rendus, l'ouvrage consiste essentiellement dans un recensement et un classement détaillé de tous les manuscrits que Mgr Ehrhard a pu inventorier durant les quarante années de recherches qu'il consacra à cet ouvrage. C'est dire qu'on ne trouvera pas mieux ailleurs ni pour le nombre ni pour la compétence. Ch. Martin, S. J.

HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

J. Carcopino. — *Etudes d'histoire chrétienne. Le christianisme secret du carré magique. Les fouilles de Saint-Pierre et la tradition.* Paris, A. Michel, 1953, 20 × 13 cm., 296 p., 11 pl. et 14 fig. Prix : 840 frs.

Le grand connaisseur de la Rome antique qu'est M. Carcopino a réuni dans ce même livre deux études d'histoire ancienne du christianisme et six appendices. L'étude principale (p. 93-248) concerne les fouilles de la Basilique Saint-Pierre dont les résultats viennent d'être publiés il y a un an en deux volumes aussi imposants par les dimensions et la richesse du contenu que par son prix prohibitif pour les bourses ordinaires. Le lecteur cultivé désireux d'avoir un résumé fidèle et accessible des découvertes réalisées par ces fouilles saura désormais où le trouver. Il trouvera un récit complet et précis, avec les principales planches et reproductions qui lui permettront d'en situer les détails. Il trouvera une interprétation sérieusement optimiste, plus positive que celle d'autres archéologues, plus

encline aussi à estimer désormais établie la preuve archéologique de la mort de saint Pierre à Rome et de l'existence de son tombeau au Vatican. — L'étude sur le « carré magique » concerne un ensemble mystérieux de 25 lettres disposées en carré de telle manière qu'on peut les lire dans tous les sens. L'auteur y voit un cryptogramme chrétien et en attribue la paternité à S. Irénée. Mais la question reste confuse et les interprétations proposées par les savants, multiples. On a même cru reconnaître le « carré » dans une inscription mutilée de Pompeï et certains en ont conclu à l'existence d'une communauté chrétienne dans la ville détruite par l'éruption du Vésuve en 79. — Les appendices sont consacrés : a) aux deux textes capitaux concernant la preuve traditionnelle du séjour de S. Pierre à Rome : la lettre de Gaius et la poésie du pape Damase. L'interprétation de l'auteur est la classique; b) aux sources principales du culte de S. Pierre à Rome : Depositio Martyrum, Martyrologe Hiéronymien, Liber Pontificalis; c) à une liste des mausolées trouvés au Vatican; d) à une liste des autels tauroboliques trouvés au Vatican; e) à la « Croix d'or » de S. Pierre, soi-disant offerte au mausolée par Constantin; f) aux graffiti déchiffrés à S. Pierre en 1952. — Bref, un ouvrage très utile à ceux qu'intéresse l'histoire des origines chrétiennes.

R. Mols, S. J.

D. L. Douie. — *Archbishop Pecham*. Londres, Oxford University Press, 1952, 23 × 14 cm., XII-362 p. Prix : 42 sh.

On connaît le rôle joué par John Pecham, confrère et contemporain de S. Bonaventure dans la querelle de l'Augustinisme contre l'Averroïsme et le Thomisme à ses débuts. Ce théologien devenu archevêque de Cantorbéry n'avait pas encore sa biographie critique; Miss Douie, avec une patience inlassable, s'est attachée à nous la raconter. Elle nous retrace non seulement sa carrière de théologien, mais aussi son activité pastorale sur le siège de Cantorbéry de 1279 à 1292, à une époque difficile (époque d'Edouard I^er^) où la réforme de la discipline ecclésiastique (conciles de Reading et de Lambeth) et les relations délicates entre Eglise et Etat absorbèrent la plus grande partie du temps et des forces du prélat. Cette reconstruction est accomplie avec une scrupuleuse exactitude et une judicieuse interprétation des sources : Miss Douie connaît bien son XIII^e^ siècle anglais. On eût désiré toutefois, en guise de conclusion, quelques pages où l'auteur nous eût présenté, en traits plus accusés, la physionomie du religieux et du pasteur d'âmes et apprécié son influence, mais Miss Douie a préféré nous retracer fidèlement le film de cette vie agitée, en laissant à son lecteur le soin d'imaginer, à travers les rares confidences du vieil archevêque, solitaire dans un monde en pleine mutation, à quelle source s'alimentait ce zèle pour l'Eglise et la sauvegarde de son patrimoine spirituel et de son indépendance.

G. Dejaifve, S. J.

H. Silvestre. — *Le Chronicon Sancti Laurentii Leodiensis dit de Rupert de Deutz*. Etude critique. Coll. Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3^e^ série, fasc. 43. Louvain, Bureaux du Recueil, 1952, 25 × 16 cm., 422 p. Prix : 250 frs.

Rupert, moine de Saint-Laurent à Liège, puis abbé de Deutz en face de Cologne, mort vers 1130, fut qualifié par le P. de Moreau « l'écrivain le plus fécond de l'ancienne Belgique ». On le considérait jusqu'ici comme l'auteur du « Chronicon Sancti Laurentii Leodiensis », une des œuvres principales concernant l'histoire de Liège au XI^e^ siècle et qui fut largement utilisé par les historiens contemporains, en particulier par G. Kurth, Hauck, Daris, Cauchie et Berlière. A toutes les difficultés de concilier les dires de la Chronique avec le témoignage d'autres sources anciennes, on objectait l'hypothèse commode d'une interpolation partielle. En effet, la Chronique ne nous est parvenue que dans l'édition imprimée des « Monumenta Germaniae historica » (W. Wattenbach), basée elle-même sur celle de Martène. Cette opinion reçue jusqu'ici devra être revisée. Après avoir étudié successivement les témoignages concernant la tradition manuscrite du Chronicon, les caractéristiques de son style (rimes, cursus et autres

particularités), les anachronismes du contenu; après avoir analysé chapitre par chapitre tout le contenu du Chronicon et procédé à une confrontation méticuleuse avec des passages de Sigebert de Gembloux, d'Anselme de Liège et surtout de Renier de Saint-Laurent, l'auteur est arrivé à la conclusion que le Chronicon est, dans sa totalité, inauthentique. Il est formé par la juxtaposition de deux compilations, l'une (c. 1-36) rédigée au milieu du XIII[e] siècle, l'autre (c. 37-50) due à Adrien d'Oudenbosch (troisième quart du XV[e]). L'histoire médiévale liégeoise voit donc s'effriter un de ses étais majeurs. Certains récits assez peu honorables mettant en cause tels évêques de Liège du XI[e] siècle se trouvent, de ce fait, placés en mauvaise posture. Et la vérité historique parvient, une fois de plus, à triompher, grâce au flair et au sens critique d'un de nos jeunes savants dont la réputation parmi les spécialistes n'est plus à faire. Ajoutons que cette belle étude a fait l'objet d'une thèse de doctorat en histoire à l'université de Louvain où elle remporta la plus grande distinction avec les félicitations du jury. R. Mols, S. J.

Fr. W. Oediger. — *Über die Bildung der geistlichen im späten Mittelalter*. Coll. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Band II. Cologne-Leiden, Brill, 1953, 25 × 16 cm., XII-148 p. Prix : 17,50 fl.

Ce livre — bien digne, par sa précision et son exactitude, de figurer dans la collection du Prof. Koch — étudie la formation intellectuelle des clercs dans l'ancien Reich à la fin du moyen âge. L'auteur remarque que nous connaissons mieux les intentions et les prescriptions que les réalisations. Les documents sont souvent peu précis. Souvent, ce sont des plaintes ou des réquisitoires unilatéraux. En 1533, sur 105 curés du Grand-Duché de Juliers, 45 sont ignorants ou inaptes. Il y a cependant un réel progrès : les clercs illettrés des XIII[e]-XIV[e] s. se font rares à la fin du XV[e] et la connaissance du latin se développe parallèlement à l'instruction des laïcs et à leurs exigences croissantes. A. Hayen, S. J.

S. Axters, O.P. — *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*. II. *De eeuw van Ruusbroec*. Anvers, De Sikkel, 1953, 25 × 18 cm., XII-600 p. Prix : broché, 380 frs; relié, 430 frs.

Le deuxième volume de l'œuvre monumentale du P. Axters en forme sans doute aussi un des points culminants, car il est centré tout entier autour de la figure dominante du prince de la mystique néerlandaise, Jean van Ruusbroec. Bien sûr — et l'auteur le reconnaît sans ambages — l'arbre, quelle que soit sa taille et sa splendeur, ne doit pas empêcher de voir la forêt : la piété du XIV[e] siècle dans les Pays-Bas ne se réduit pas au seul nom de Ruusbroec. Cependant, le prieur de Groenendaal occupe dans la spiritualité de son siècle une place si éminente que l'auteur n'a pu mieux faire que de centrer tout son volume autour de lui. Après un premier chapitre d'introduction décrivant l'action des facteurs principaux qui modifièrent l'atmosphère religieuse des Pays-Bas à l'époque de Philippe le Bel : rayonnement de l'université de Paris et diffusion du néoplatonisme, l'auteur dépeint les premiers écrivains mystiques du XIV[e] siècle avant tout comme des précurseurs du « doctor mirabilis ». Il étudie successivement le cercle des dominicains, celui des franciscains, celui des ermites et reclus, celui des béguines et plusieurs autres familles de textes mystiques dont l'authenticité reste discutée. Concernant Jan van Ruusbroec lui-même, un chapitre d'environ 80 pages forme un résumé où rien d'essentiel n'a été omis : sources, biographie, activité littéraire, chronologie de ses œuvres, contenu théologique, influence et diffusion. Partout l'auteur expose les résultats atteints à l'heure actuelle par la critique historique (et l'on sait combien le Prieur de Groenendaal a fait l'objet de recherches érudites). Il fait le point des questions controversées et ne manque pas, à l'occasion, de prendre position contre telle hypothèse insuffisamment fondée. Le chapitre suivant traite de ses plus anciens disciples : Jan van Leeuwen, « le bon cuisinier » du monastère, illettré lorsqu'il y entra et devenu capable en peu d'années de citer Aristote, saint Augustin et saint Jérô-

me; Jan van Curegem, Willem Jordaens, Godfried van Wevel, Gerard van Herne, Jan van Schoonhoven. Les principaux de ces auteurs sont étudiés suivant le même schème que Ruusbroec, après quoi un beau paragraphe de synthèse montre les traits distinctifs de « la piété à Groenendaal ». Pourtant, la dévotion au XIV^e^ s. n'était pas l'apanage exclusif de l'abbaye sonienne. Des courants de spiritualité, et même de mystique, avaient également atteint les milieux laïques. L'auteur leur consacre un chapitre très suggestif et riche en détails qui montrent comment nos ancêtres subirent alors un mouvement d'émancipation religieuse, dont les manifestations furent plus d'une fois outrancières (processions de flagellants), mais qui fut néanmoins le point de départ d'une prise de conscience que rien ne devait plus arrêter. Une mention toute spéciale doit être réservée à la très copieuse bibliographie (70 pages), qui rendra d'énormes services à tous ceux qui devront s'occuper de spiritualité médiévale dans son acception la plus large.

R. Mols, S. J.

G. Schreiber. — *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken.* I-II. Fribourg, Herder, 1951, 24 × 16 cm., LXXVIII-488 et VIII-630 p. Prix : 48 marks broché, 56 marks relié.

Ouvrage jubilaire de haute tenue scientifique publié pour commémorer le 4^e^ centenaire du Concile de Trente (1545-1563), ce beau travail formera le digne pendant de l'« Histoire du Concile de Trente » déjà réputée de H. Jedin. C'est une œuvre collective. Son directeur, M. G. Schreiber, professeur d'Histoire de l'Eglise à l'Université nationale de Westphalie, a su obtenir la participation de 37 collaborateurs, tous d'excellents historiens, dont les contributions monographiques forment une reconstitution de toute l'histoire tridentine, non d'après un ordre chronologique comme chez H. Jedin, mais suivant un classement idéologique.

La matière des 39 études a été répartie de telle façon que le 1^er^ volume groupe les monographies d'intérêt plus général, le 2^nd^ étant réservé aux sujets plus spéciaux. D'après leur objet, on peut les classer en 5 catégories :

1) Celles qui relatent l'histoire des rapports ayant existé entre une région géographique (ordinairement un diocèse) et le Concile de Trente, ainsi que l'histoire des applications des réformes tridentines dans cette région. Rentrent dans cette catégorie les monographies sur l'ancienne Bavière (J. Oswald), le diocèse de Würzbourg (A. Bigelmair), celui d'Eichstätt (F.-X. Buchner), celui de Bamberg (J. Kist), celui d'Augsbourg (F. Zoepfl), celui de Constance (H. Tüchle), les archidiocèses de Mayence (A. P. Brück), de Trèves (H. Ries), de Cologne (A. Franzen), les évêchés de Münster (A. Schröer), d'Osnabrück (H. Hoberg), de Paderborn (W. Stüwer). Il faut y rattacher deux contributions particulièrement intéressantes à cause de leur lien plus étroit avec l'histoire générale de l'Eglise : celle du P. Th. Schwegler sur la participation de la Suisse au Concile, et celle du Rev. E. C. Messenger sur l'influence exercée par le Concile de Trente sur le catholicisme anglais.

2) Celles qui retracent l'histoire tridentine d'un ordre religieux. Elles sont au nombre de sept et intéressent les Bénédictins d'Allemagne (P. Volk), les Cisterciens (Th. Kurent), les Prémontrés (A. K. Huber), les Dominicains (A. Walz), les Franciscains (L. Spätling), les Ermites de St. Augustin (A. Zumkeller), les Capucins (A. Jacobs). Les unes insistent davantage sur la participation au Concile, d'autres sur l'influence exercée par le Concile sur l'organisation et la vie internes de leur ordre. Il est assez étonnant d'y voir les jésuites briller par leur absence, alors que leur action tridentine fut si importante. A lui seul, saint Pierre Canisius aurait mérité plus que les 32 mentions, disséminées à travers tout l'ouvrage, où il est question de lui.

3) Celles qui étudient la marque imprégnée par le Concile sur l'évolution générale de la pensée, sur tel aspect de la piété, sur tel point du dogme, sur tel courant idéologique ou spirituel. Alors que les deux catégories précédentes sont surtout susceptibles d'intéresser les historiens de métier, celle-ci sera accueillie avec une faveur particulière par les théoriciens et les dévots de l'histoire culturelle. L'importance unique du Concile de Trente dans l'évolution de la pensée humaine se trouve décrite sous des aspects très divers et complémentaires. Les

pages posthumes, riches et concises, de Mgr Grabmann sur « le Concile de Trente comme principe de progrès de la dogmatique catholique » ; les profondes pensées de J. P. Steffes, le philosophe du fait religieux et du fait chrétien, sur l'importance des décisions tridentines au regard des problèmes posés par la pensée contemporaine ; la synthèse de E. Stakemeier confrontant ces mêmes décisions avec le programme des Réformés ; l'article de K. Hofmann sur l'importance canonique du concile de Trente et celui de H. Conrad sur l'influence exercée par Trente sur la législation matrimoniale canonique et civile ; l'étude du P. Jungmann, celle du P. Raitz von Frentz et celle du P. Schrott sur la marque imprimée par Trente sur la liturgie, la piété et la littérature de dévotion ; l'exposé très original et très neuf de A. Dörrer sur certaines créations folkloriques des pays alpestres inspirées par le renouveau tridentin ; enfin la double contribution du directeur lui-même, G. Schreiber : son article sur « Trente et le baroque », son introduction sur la place de Trente dans l'évolution mondiale. Comme autant de joyaux, ils n'acquièrent leur plein rayonnement que sertis dans la couronne de l'œuvre complète.

4) Les monographies proprement dites étudiant un point plus particulier de l'histoire tridentine : sa convocation par Paul III (premier article de E. Stakemeier) ; son attitude devant le problème de la certitude chrétienne (F. J. Schierse) ; devant celui de la contrition imparfaite (V. Heynck) ; devant celui de la justification (F. Buuck) ; les Collationes de Ricardus Cenomanus (originaire de Le Mans) et leur influence sur l'édition de la Vulgate (A. Allgeier) ; la doctrine de la grâce du théologien conciliaire Domingo de Soto (F. Stegmüller).

5) Enfin, formant une catégorie à lui tout seul : le spécialiste bien connu, H. Jedin a donné une vue d'ensemble des principales contributions scientifiques parues à l'occasion du 4e centenaire de l'ouverture du Concile. Cette bibliographie raisonnée rendra les plus grands services aux chercheurs. Bien entendu, elle ne comprend que les ouvrages parus avant 1950.

La plupart de ces études rivalisent par deux qualités qui leur sont communes : objectivité de la présentation et richesse du contenu. On y retrouve cette « Sachlichkeit » qui a toujours été de tradition dans l'historiographie allemande et qui contribuera à faire de ces deux volumes un instrument de travail de premier ordre pour tous ceux qui désirent mieux connaître l'histoire du Concile de Trente.

R. Mols, S. J.

C. Gutiérrez, S. J. — *Españoles en Trento*. Coll. Corpus Tridentinum Hispanicum, 1. Valladolid, Consejo Superior de Investigaciones cientificas. Instituto « Jerónimo Zurita ». Seccion de Historia Moderna « Simancas », 1951, 25 × 17 cm., LXXX-1062 p., 4 pl.

A l'occasion du 4e centenaire du Concile de Trente, le Consejo Superior de Investigaciones Cientificas a chargé plusieurs organismes scientifiques de mettre en chantier un « Corpus Tridentinum Hispanicum » groupant des publications d'ensemble ou de détail consacrées à l'histoire des relations hispano-tridentines et destinées à faire connaître la riche documentation, encore en majeure partie inédite, renfermée dans les archives et les bibliothèques. La section d'histoire moderne « Simancas » de l'Université de Valladolid figure au premier rang parmi ces organismes. Elle vient d'inaugurer le Corpus par une publication qui tient plus d'un répertoire que d'un récit et qui, pour cela même, constituera un excellent ouvrage de consultation pour des études ultérieures : le catalogue des participants espagnols au Concile de Trente contenu dans le Codex 320 de la Biblioteca Santa Cruz de Valladolid. Ce document anonyme et non daté est attribué par l'éditeur à Don Francisco Vicente Gomez, membre du clergé capitulaire de Valladolid, Burgos et Logroño, qui l'aurait composé entre 1721 et 1738, en se servant d'un certain nombre de listes antérieures et d'autres documents. Ce catalogue comprend deux parties. La première, assez brève, est une simple liste de tous les espagnols qui prirent part à un des trois groupes de sessions conciliaires. Simple nomenclature dont les membres sont classés par fonctions : d'abord les ambassadeurs, puis les prélats, les théologiens, les procureurs, etc. La deuxième partie est le répertoire biographique. Les notices sont

classées par ordre alphabétique des prénoms (!) ; leur longueur varie de quelques lignes à 4 ou 5 pages. Le texte latin se trouve reproduit in extenso et une traduction en espagnol y est jointe pour toutes les notices concernant des Espagnols, c'est-à-dire pour la presque totalité, l'auteur s'étant contenté d'ajouter quelques portugais à son répertoire qui totalise 191 biographies.

Bien entendu cette liste n'est pas complète. L'histoire ignorera toujours quels furent, jusqu'au dernier, tous ceux qui se rendirent à Trente à l'occasion du célèbre concile. Les personnages principaux sont connus ; les nombreux documents nous ont transmis comme par hasard les noms d'un certain nombre de comparses ; mais la grande masse de ceux qui composaient la suite des principaux prélats, théologiens et ambassadeurs, restera toujours anonyme. Sur les 191 notices biographiques de Vicente Gomez, 154 concernent des Espagnols dont la participation au Concile de Trente est historiquement prouvée (36 à la première période ; 61 à la deuxième ; 90 à la troisième, plusieurs participants ayant pris part à plus d'une période de sessions). A l'heure actuelle, grâce aux recherches poussées plus avant, on en connaît 245 (respectivement 69, 79 et 130). Toutes les régions d'Espagne sont représentées, mais de manière inégale : entre toutes, la Vieille Castille l'emporte de loin, avec 51 participants. Ce seul fait montre la position dominante de cette région, cœur et cerveau de la vieille Espagne. Il est d'ailleurs impossible de trop souligner la part prise par l'Espagne à l'œuvre tridentine. Sans doute faut-il voir une hyperbole dans le mot de Menendez Pelayo, le Pirenne de l'Espagne, affirmant que « le Concile de Trente fut aussi espagnol qu'oecuménique ». Mais l'importance numérique de la représentation d'outre-Pyrénées et plus encore sa valeur théologique et scientifique (sur les 14 théologiens « pontificaux » présents à Trente 11 furent espagnols) montrent que les Espagnols avaient alors pleinement conscience de leur qualité de seule grande nation entièrement catholique. Leurs descendants actuels peuvent en être légitimement fiers. R. Mols, S. J.

J. F. Brodrick, S. J. — *The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England 1829-1847.* Coll. Analecta Gregoriana, LV. Series Fac. historicae eccl., sectio B (n. 9). Rome, Univ. Grégorienne, 1951, 24 × 16 cm., XXVIII-238 p. Prix : 1.200 lires.

Politique dans son essence, le mouvement pour l'émancipation irlandaise, autrement dit pour la révocation de l'Acte d'Union de 1800 qui faisait de l'Irlande un membre du Royaume-Uni, acquit dès son début une résonance religieuse. Au conflit séculaire entre la nation opprimée et ses oppresseurs s'ajouta le fait que les opprimés étaient catholiques et les oppresseurs anglicans, que le clergé irlandais figurait parmi les principaux soutiens du mouvement dont Daniel O'Connell fut le leader incontesté, que le Saint-Siège ne tarda pas à être sollicité d'intervenir. Cette « question irlandaise » a formé durant tout le pontificat de Grégoire XVI un des objets principaux de la diplomatie romaine. Elle se rattachait d'ailleurs internationalement à un ensemble de mouvements émancipateurs dont l'Italie, la Pologne et la Belgique, formaient d'autres foyers. C'est dire l'importance d'une étude consacrée à cet aspect des relations diplomatiques du Saint-Siège durant le deuxième quart du XIX^e^ siècle. Et le sujet a, par bonheur, trouvé un historien digne de lui. Le P. Brodrick en a fait la matière d'une thèse de l'Université Grégorienne, sous la direction du P. Grisar. Aux Archives du Vatican et au Public Record Office de Londres il a systématiquement dépouillé les divers fonds intéressant son sujet (Secrétairerie d'Etat, Propagande, Nonciature de Vienne, Collège Irlandais à Rome, correspondance du Foreign Office, etc.). Il a eu la bonne idée de dépouiller aussi les journaux de l'époque, surtout ceux paraissant à Dublin, mais aussi quelques organes anglais. Il a pu retrouver ainsi, publiés in extenso, un grand nombre de documents illustrant de manière suggestive l'attitude prise par le clergé irlandais envers le mouvement d'O'Connell. Témoignages de toute première valeur dont il a extrait la quintessence. A plus d'un siècle des événements on en relit le récit avec un intérêt soutenu. Et grâce à la publication de ces nombreux témoignages on parvient à mieux comprendre les points de vue des différents partis : les

milieux catholiques d'Irlande, corps épiscopal et bas clergé; les milieux de Rome, Grégoire XVI, ses principaux collaborateurs, les cardinaux Bernetti, Fransoni, Lambruschini, Mgr Capaccini. Somme toute, dans cette affaire d'Irlande, Rome a freiné tant qu'elle l'a pu. Les deux interventions de la Propagande ne s'expliquent que par une pression extérieure. Metternich, en particulier, joua ici un rôle diplomatique, dont l'auteur vient de révéler l'importance. Le Promemoria que le Secrétaire d'Etat lui fit parvenir à cette occasion montre bien qu'à Rome on n'était pas dupe de cette intrigue cousue de fil blanc. Un autre aspect qui méritait d'être mis en lumière, c'est l'attitude du clergé irlandais, spécialement des évêques. A travers toute la différence de leurs tempéraments, de leurs sympathies et de leurs manières d'envisager ce problème, on doit reconnaître chez tous, aussi bien chez Mgr Mac Hale et Mgr Higgins que chez Mgr Murray, un sens accompli de leurs devoirs à l'égard de l'Eglise, comme de leur peuple et du loyalisme dû envers la Couronne d'Angleterre. Et ce, malgré la situation éminemment délicate où ils se trouvaient placés par la force même des événements. Un très bel ouvrage comme celui-ci fait souhaiter qu'un plus grand nombre d'historiens abordent sans crainte des sujets d'histoire contemporaine. Les sujets les plus délicats peuvent être traités sine ira et studio. R. Mols, S. J.

R. Wichterich. — *Sein Schicksal war Napoleon.* Leben und Zeit des Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi 1757-1824. Heidelberg, Kerle, 1951, 21 × 15 cm., 372 p. Prix : 12,80 marks.

Depuis la biographie de Ranke, parue en 1877, il n'avait plus paru en allemand de vie du cardinal Consalvi. Ni d'ailleurs en français. Cependant de nombreuses publications de sources étaient venues s'ajouter à celle des Mémoires du grand cardinal par Crétineau-Joly. En particulier, des parties importantes de sa Correspondance furent publiées par Wittichen, Rinieri et Van Duerm (ce dernier semble avoir été oublié dans la bibliographie). En se basant surtout sur cette correspondance et sur celle échangée entre Napoléon et ses plénipotentiaires à Rome, l'auteur a réussi à donner de son héros une biographie nouvelle. Bien entendu, il s'en faut qu'elle soit complète. Le rôle joué par le premier ministre pontifical dans les négociations se rapportant aux conséquences de la sécularisation des biens d'Eglise en Allemagne se trouve à peine mentionné. La table ne mentionne ni Dalberg ni Wessenberg ni aucun de ceux qui furent en rapport avec Rome et avec Consalvi lui-même au sujet de la création de la nouvelle Province ecclésiastique de Fribourg et de la suppression du diocèse de Constance. C'est que l'auteur a préféré s'en tenir à l'essentiel : le duo Consalvi-Bonaparte. De là le titre de l'ouvrage, un peu déroutant au premier abord. L'auteur a réussi à insérer dans son récit nombre d'extraits de documents divers, surtout des correspondances des auteurs principaux du drame de l'Eglise napoléonienne. Mais l'absence de références est bien désagréable pour tout lecteur désireux de recourir à l'original. L'ouvrage se présente donc plus comme un livre de lecture, suggestif au plus haut point, que comme un instrument de travail.

R. Mols, S. J.

P. Pirri, S. J. — *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato. II. La questione romana. 1856-1864.* Parte I (Testo) e II (I Documenti). Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVI et XVII (Coll. n. 49). Rome, Pont. Univ. Gregoriana, 1951, 25 × 18 cm., XVI-600 et XII-332 p.

Jusqu'ici le nombre de sources publiées se rapportant à l'histoire de la question romaine avant 1870 était très restreint. Le fonds principal était constitué par la correspondance du célèbre ministre piémontais, Cavour. Aussi les historiens salueront-ils avec joie la publication d'une nouvelle partie de la correspondance échangée entre Pie IX et Victor-Emmanuel II. Ce deuxième tome embrasse la période que l'on peut considérer comme décisive : de 1856, au lendemain de la condamnation par le pape de la législation piémontaise concernant les ordres religieux, à 1863, après l'unification de facto de toute l'Italie, Rome

exceptée, sous le sceptre de la maison de Savoie. Le volume documentaire comprend : a) 70 pièces principales (c'est-à-dire, lettres échangées par les souverains eux-mêmes, surtout par Pie IX, Napoléon III et Victor-Emmanuel II ; b) 70 pièces annexes (lettres échangées par les principaux ministres, sauf Cavour, en particulier par le cardinal Antonelli et le nonce Sacconi) ; c) 4 appendices renfermant la correspondance provoquée par des questions spéciales, moins immédiatement liées à la Question Romaine : baptême des enfants de la princesse Clotilde, mort et octroi des derniers sacrements à Cavour, insurrection de Pérouse en 1859, siège de Gaëte. La majeure partie de ces documents proviennent des Archives secrètes du Vatican, Secrétairerie d'Etat et Archives personnelles de Pie IX. Prenant appui sur ces divers témoignages, le premier volume retrace en détail l'évolution des événements au cours de ces années cruciales. L'auteur s'est borné à laisser parler les faits, exposant ceux-ci dans leur enchaînement chronologique et avec leurs rétroactes documentaires. Il s'est borné aussi à n'exposer que l'aspect diplomatique des événements. Le nombre de pages de son ouvrage ne doit donc pas faire illusion : le lecteur n'y trouvera pas le récit complet de l'évolution de la Question Romaine. Peu de détails sur les opérations militaires. Moins encore sur l'attitude psychologique des peuples ou sur les réactions personnelles des principaux acteurs de ce drame. Mais une analyse très serrée des relations épistolaires et des démarches officielles qui eurent pour théâtre Rome, les principales capitales d'Europe et les sièges des diverses conférences internationales. A l'avenir, ce travail formera l'ouvrage de base à consulter pour cet aspect de la Question Romaine. R. Mols, S. J.

MISSIOLOGIE

A. V. Seumois, O.M.I. — *Introduction à la missiologie*. Coll. Nouvelle Revue de science missionnaire, Supplementa, III. Schöneck-Beckenried, Administration de la revue, 1952, 23 × 16 cm., XII-492 p. Prix : 26 frs suisses.

Le R. P. Seumois est l'un des missiologues les plus érudits, les plus travailleurs et les plus féconds de notre époque. Son livre expose en une première partie la nature de la missiologie ; en une seconde sa division ; en une troisième, son importance ; puis encore ses disciplines auxiliaires, son histoire et sa méthode. Même pour un volume de 500 pages, c'est beaucoup. Aussi en plusieurs endroits, des dizaines de pages ne sont-elles que des plans à multiples subdivisions, ce qui est peut-être à la fois trop et trop peu... On a par ailleurs l'impression que l'immense appareil d'information et de bibliographie sur lequel s'étend l'auteur — consacrant par exemple vingt pages à l'histoire du *mot* de missiologie — ne lui laisse pas toujours le temps de creuser ou de synthétiser... Mais ces défauts, presque inévitables dans un si grand dessein, n'empêchent pas le livre de constituer une mine d'informations et de suggestions à la fois.

Voici quelques réactions et questions. Peut-on dire que les brochures du P. Sheit ont « fouetté l'opinion catholique » dès 1907 environ? Nous ne le croyons pas. A notre sens, ce n'est qu'après la première guerre que la missiologie démarra vraiment. On sait quelles oppositions se manifestèrent alors entre le R. P. Schmidlin et le R. P. Charles, dont on peut dire, en toute sérénité, qu'ils polarisèrent toutes les autres positions. — Est-il bien exact de proclamer le caractère « non-scientifique », comme on dit, des *Dossiers de l'Action missionnaire*, si, pour la thèse centrale comme pour les grandes divisions, on finit par y revenir en disant : « La missiologie... étudie l'apostolat d'*implantation* de l'Eglise catholique, dans sa *doctrine*, son *histoire*, sa *description* présente et sa *pratique* » (p. 127 à rapprocher de la p. 54, note 153 et de la p. 135, note 410 ; c'est nous qui mettons en italiques). — N'est-il pas dangereux de faire porter le champ de la missiologie doctrinale au delà de son objet spécifique? A force d'y inclure aussi le salut en dehors de l'Eglise visible et bien d'autres questions, on dilue cette jeune science au détriment de la clarté et de la profondeur des recherches. — D'autres doutes pourraient être soulevés ; mais on doit savoir gré au R. P. S. d'avoir, avec un beau courage, reconnu, arpenté et cherché à changer en un jardin

français (...parfois encore un peu touffu) la brousse luxuriante des idées et des productions missiologiques depuis vingt-cinq ans.

On ne lira pas son livre d'un coup de bout en bout; mais souvent, pour une information, une orientation, une invite à penser, on y viendra et reviendra, quitte à n'être pas d'accord. N'est-ce pas la condition même du progrès?

J. Masson, S. J.

A. Rétif, S. J. — *Introduction à la doctrine pontificale des missions.* Coll. « La sphère et la croix ». Paris, Editions du Seuil, 1953, 19 × 12 cm., 174 p.

Ce livre a plusieurs mérites. Il adopte, après et selon le P. Ledrus, un plan non-classique mais inspirant : la mission, la prédication, l'établissement de l'Eglise. Le but de la mission, dit le Père Rétif, c'est « l'instauration du Royaume ». Certes; mais n'eût-on pu préciser encore, car nos paroisses métropolitaines aussi instaurent le Royaume... « Planter l'Eglise » est devenu presque classique... Le moyen de la mission, c'est l'« ostension de la vérité chrétienne »; on eût souhaité qu'au delà de la prédication directe, l'auteur soulignât plus fortement, comme font les papes, les approches indirectes : enseignement, soin des malades, des vieillards, œuvres sociales, etc. (voir Evangelii Praecones). Il le fait, mais peut-être trop peu. — Minces remarques; souhaits plutôt; mais il est sûr que ce petit volume constitue un excellent moyen d'étude, de réflexion, et même d'examen de conscience, pour les missionnaires, les missiologues et les chrétiens. — Il est clair, érudit, constructif. J. Masson, S. J.

A. Rétif, S. J. — *Foi au Christ et mission d'après les Actes des Apôtres.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 19 × 12 cm., 186 p.

Le titre du livre aurait dû être « le kérygme ». Mais sans doute l'auteur n'a-t-il pas osé prendre pour titre un terme à l'aspect aussi barbare. Le « kérygme » désigne la première annonce du Christ aux non-chrétiens, et par conséquent, comme le souligne le P. Ledrus dans ses cours de missiologie, il équivaut à la prédication missionnaire. C'est dans les Actes des Apôtres que le P. Rétif étudie les conditions de cette prédication. Il fait notamment remarquer que la prédication s'accompagne du témoignage et que la personne du Christ doit y occuper la place centrale. Des études de textes montrent le rapport entre le kérygme et le jugement de Dieu, entre le kérygme et la foi ainsi que la conversion. Parmi les questions que suscite cet ouvrage intéressant, on peut citer celles-ci : en réservant le terme « kérygme » à la première prédication à des non-chrétiens, l'auteur estime-t-il que cette prédication est de nature différente, ou ne faut-il pas concevoir finalement toute prédication comme un kérygme? D'autre part, si l'auteur a raison d'insister sur la place de la personne du Christ, il faut se souvenir que souvent la difficulté de l'effort missionnaire paraît être d'obtenir l'incorporation à l'Eglise : comment dès lors préciser les rapports entre l'adhésion au Christ et l'adhésion à l'Eglise, et montrer leur solidarité?

J. Galot, S. J.

Franciscus de Victoria. — *De indis recenter inventis et de iure belli hispanorum in barbaros. Relectiones.* Vorlesungen über die kürzlich entdeckten Inder und das Recht der Spanier zum Kriege gegen die Barbaren 1539. Lateinischer Text nebst deutscher übersetzung hrsgb. v. W. Schätzel. Coll. Die Klassiker der Völkerrechts, 11. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1952, 25 × 18 cm., xxx-178 p. Prix : broché, 15,60 marks; relié, 18,60 marks.

En histoire des missions comme en histoire du droit, Victoria est important. Grotius même est tributaire du dominicain espagnol et celui-ci, au temps où son confrère Las Casas défendait les Indiens contre les violences des colons, a

traité deux années de suite (1537-1539) « De Indis ». Il a souligné leurs vrais droits de propriétaires en Amérique, puisqu'ils n'en sont déchus par aucune des raisons qu'on apporte; il a par ailleurs marqué le droit des espagnols à voyager, commercer, prêcher chez les indigènes, et qu'en cas de résistance de la part de ceux-ci, on peut leur faire une guerre juste. C'est d'ailleurs autour du droit de guerre que tournent les *Relectiones* et l'auteur n'en trouve qu'une seule cause licite : *iniuria accepta,* une injustice subie, et si grave qu'elle balance les horreurs des combats. Une foule d'hypothèses et de questions que Victoria envisage demeurent hélas! à notre époque d'une brûlante actualité. Les circonstances où nous vivons ne permettent pas d'adopter toutes les solutions de Victoria. Qui de nous oserait dire, comme lui, qu'on peut, au concret, faire la guerre pour porter la foi?... L'édition est claire bien qu'il semble y rester quelques fautes de typographie. La traduction allemande est bonne. Pour la facilité de la consultation, on eût souhaité soit une table des matières plus longue, soit une numérotation du texte courant en haut de chaque page. J. Masson, S. J.

H. Bernard-Maitre. — *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne.* Les Humanités d'Extrême-Orient. Cathasia. Série Culturelle des Hautes études de Tientsin. Paris, Les Belles Lettres, (1935), 23 × 16 cm., IV-278-VI p. Prix : 900 frs.

Ce volume comporte trois parties. La première constitue une brève mais érudite histoire de toute la pensée chinoise jusqu'à Wang Yang-ming (1472-1528), avec un accent particulier sur Confucius. La seconde nous promène à travers l'histoire de la mission jésuite, de Matthieu Ricci jusqu'au P. Wieger, en un récit que l'on peut trouver parfois un peu touffu. La troisième partie montre les contacts survenus aux XIX^e^ et XX^e^ siècles avec la pensée chinoise et pense discerner dans les jeunes générations un « nouveau doute ». Les événements viennent de montrer en quel sens s'est orientée l'option entre le passé et l'avenir, entre le spiritualisme et le matérialisme communiste... Le livre du P. Bernard-Maître n'est pas une confrontation « par l'intérieur » de la sagesse chinoise et de la philosophie chrétienne; bien plutôt un relevé de leurs contacts et interférences historiques. Ce relevé est fait avec soin et érudition par un homme qui a passé trente ans en Chine. On jugera pourtant trop optimistes, ou trop carrés, certains jugements : est-il fort probable que l'inquiétude intellectuelle de la Chine « trouvera son centre d'équilibre dans la synthèse cohérente des principes métaphysiques de S. Thomas »?... On ne peut humainement l'espérer à notre époque... J. Masson, S. J.

R. Latourelle, S. J. — *Etude sur les écrits de saint Jean de Brébeuf.* Tome II. Coll. Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, X. Montréal, Editions de l'Immaculée-Conception, 1953, 24 × 16 cm., 272 p. Prix : 3 $.

Le premier volume de cette étude, recensé par le P. Charles en cette même revue (1952, pp. 1103-1104), étudie la correspondance et les notes spirituelles; on y voit vraiment battre le cœur d'un saint. Deux textes hurons et quatre planches complètent ce livre. — En recensant le tome premier et en notant ses très grandes qualités, le Père Charles souhaitait que le second l'égalât; on peut dire que ce souhait est réalisé. J. Masson, S. J.

Dr M. J. Jochems, C.M. — *De missie in de litteratuur.* I. *Van de Middeleeuwen tot de Franse revolutie.* Coll. Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R.K. Universiteit Nijmegen, III. Bussum, P. Brand, 1952, 24 × 16 cm., 208 p. Prix : 8,75 flor.

L'auteur veut faire l'histoire de la pensée missionnaire pour autant qu'on puisse la relever à travers la littérature, les « belletristische schrijvers » comme il dit. Cela commence avec le Heliand, au IX^e^ siècle, encore qu'il n'y ait là que

brève allusion. La Légende dorée et les chansons de gestes sont un peu plus explicites... encore que chevaliers ou croisés fussent des missionnaires sui generis! Au fond, ce n'est que la Contre-Réforme, conjuguée avec les découvertes espagnoles et portugaises qui donne le branle; les jésuites y jouent un rôle de choix; notamment en France, avec les Lettres édifiantes et curieuses, ils remueront l'opinion un peu plus tard au XVIII[e]. Ainsi le jugement que porte l'auteur sur ce pays paraît un peu forcé (p. 191). — Etude sérieuse, documentée, appuyée sur des centaines d'œuvres littéraires en toutes langues. On souhaite que paraisse le 2[nd] volume, car celui-ci s'arrête à la Révolution, et que l'auteur y décante encore plus les grandes « lignes de forces » : thèmes, motifs récurrents, pays plus étudiés, etc.

J. Masson, S. J.

A. Freitag, S.V.D. — *Die neue Missionsära.* Das Zeitalter der einheimischen Kirche. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1953, 23 × 16 cm., 160 p. Prix : 6,80 marks.

Ce volume condense le travail collectif accompli par le P. Freitag avec ses grands séminaristes de Roermond, et d'ailleurs bien des études du même Père... Il est temps que l'opinion catholique se rende compte que les conditions missionnaires ont bien changé depuis 40 ou même 20 ans. On le montre ici, en soulignant la fin du colonialisme, le réveil des peuples de couleur, l'entrée en scène du communisme, la résistance islamique (ce dernier chapitre me paraît moins « spécifique »...). L'auteur trouve réponse à ces nouveaux problèmes dans le développement du clergé et de l'élite indigènes, dans une adaptation culturelle et sociale où sera grand le rôle des missionnaires laïcs. Ceci n'est pas exactement un livre « scientifique » mais un volume documenté, vivant, accessible au clergé et au public sérieux.

J. Masson, S. J.

R. Oliver. — *The missionary factor in east Africa.* Londres, Longmans, Green & C[o], 1952, 20 × 14 cm., XVIII-302 p. Prix : broché, 12/6 sh.; relié, 17/6 sh.

Ceci est une étude informée : on peut s'en rendre compte à la bibliographie et en se rappelant que l'auteur a sillonné pendant une année de voyage le pays dont il parle. Mieux encore : il nous fournit une appréciation sereine, impartiale, également sympathique aux efforts protestants et aux efforts catholiques, peut-être même un peu plus à ces derniers? — L'exposé est d'ailleurs plein de nuances; il distingue des périodes : les débuts décisifs de la 2[de] moitié du 19[e] siècle et du début du 20[e]; la concurrence des forces laïques d'une part, et la collaboration gouvernementale d'autre part après la première guerre. L'auteur a bien vu la différence de méthode entre les catholiques, plus certains écossais, partisans de la mission « incarnée » (plantations, écoles, action sociale) et les autres protestants, tenants d'une mission plus « libre ». Il note aussi justement le chemin qui sépare la conversion et la foi de la pratique et de la moralité chez bien des chrétiens d'Afrique. Il voit clairement que ces masses, le christianisme les perdrait si on n'arrive à leur donner une élite indigène. Voici une étude qui fait penser, surtout telles pages où l'auteur, dépassant le détail historique, cerne les buts, les méthodes, les triomphes et les dangers.

J. Masson, S. J.

PHILOSOPHIE

J. V. Langmead Casserley. — *The Christian in Philosophy.* Londres, Faber & Faber, 1949, 22 × 14 cm., 266 p.

La vocation du philosophe chrétien est ambiguë et pleine d'aléas : traité avec défiance par ses frères dans la foi qui redoutent l'intrusion d'une raison indépendante dans le domaine du révélé, il se voit refuser l'audience des philosophes qui lui reprochent de s'inspirer d'un dogmatisme irrecevable en pure philosophie.

Tel est le dilemme, d'où est sorti l'essai présent et qui permet à l'auteur de déterminer la possibilité même d'une philosophie chrétienne, son statut propre et sa méthode.

Le dilemme est-il inéluctable? C'est ce que conteste d'abord l'auteur, en interrogeant l'histoire En une première partie, qui occupe les trois cinquièmes du volume, il étudie la genèse et les vicissitudes du conflit, en retraçant, selon ses lignes de faîte, l'histoire de la philosophie, de saint Paul à l'existentialisme contemporain. Ce brillant exposé n'a rien d'une construction à priori : il révèle au contraire, chez notre auteur, une heureuse intelligence des Maîtres dont il parle; son chapitre sur la philosophie médiévale, en particulier, s'impose à l'attention : on n'est pas peu surpris de la voir apprécier avec cette connaissance et cette équité qui ne sont pas si fréquentes chez les professeurs et les fellows de philosophie des Universités anglaises. Sans doute, bien des jugements appellent-ils des réserves : l'auteur, qui est le fils de son époque, marqué par Kierkegaard et l'existentialisme contemporain, ne cache pas ses sympathies pour Augustin et sa métaphysique personnaliste (à l'entendre, du moins) de même que pour les grands augustiniens médiévaux, un S. Anselme, un S. Bonaventure, un S. Bernard; peut-être trouvera-t-on qu'il ne rend pas suffisamment justice à S. Thomas; pour équilibrée que soit son appréciation, il nous paraît insister trop sur le caractère apologétique de son œuvre (aspect non négligeable, assurément!) et l'empirisme aristotélicien de sa philosophie. Féru lui-même de l'argument ontologique anselmien, qu'il justifie et valorise selon les catégories de la subjectivité kierkegaardienne, l'auteur en déplore le rejet par S. Thomas comme une « erreur fatale » « his really serious mistake » (p. 85). Les néothomistes contemporains en jugeront sans doute autrement; encore qu'il reconnaisse et apprécie leur tentative d'en revenir à une métaphysique précritique, guérie de son rationalisme ingénu par la catharsis kantienne, il est trop préoccupé par ses problèmes de la « singularité » — pierre d'achoppement de l'universalisme thomiste — et de la liberté pour leur emboîter le pas.

Toutefois, il faut remarquer que dans la seconde partie, où il traite en lui-même du problème de la philosophie chrétienne, c'est à la grande tradition médiévale qu'il recourt, à sa méthode simultanée de la négation et de l'analogie, si familière aux penseurs médiévaux; il propose d'y joindre la méthode du paradoxe (selon Kierkegaard), la seule, à son avis, qui approche du mystère de l'Etre divin selon un langage philosophique adéquat. Ce problème du langage, un des plus importants dans le domaine de la philosophie, n'a pas encore reçu des philosophes toute l'attention qu'il mérite et l'auteur lui consacre bien des pages suggestives et qui sont sans doute la promesse d'une œuvre plus approfondie.

Selon l'auteur, le philosophe chrétien, serviteur d'une Révélation historique et personnelle, est un homme qui pratique à la fois la méthode de la subjectivité existentielle et de l'enquête historique (à la manière de Vico, dont l'influence actuelle est bien mise en relief et non du relativisme de Collingwood et de B. Russell, dont l'auteur fait une excellente critique, p. 200-215); leur convergence le préserve des dangers inévitables issus de la pratique d'une méthode unilatérale. Le retour à la Révélation et à la Bible est pour lui une source inépuisable d'inspiration et s'il se garde bien de vouloir se substituer au théologien, il peut néanmoins rendre service à la foi, en donnant de l'Univers une vision synthétique où se réconcilient Parole de Dieu et raison humaine, en même temps qu'à la philosophie à laquelle il offre une nouvelle dimension pour pénétrer le mystère de l'Etre.

Noble tâche, assurément, que d'interpréter le monde à l'Eglise et l'Eglise au monde (p. 262)! Ne serait-ce pas là, précisément, dirions-nous en conclusion, la seule apologétique possible et acceptable : celle qui résulte de la confrontation, dans un respect souverain de leur autonomie, des deux domaines respectifs et le reproche que l'auteur faisait à S. Thomas (p. 82) ne se retourne-t-il pas en titre de gloire pour le Docteur angélique qui a pratiqué cette méthode et pour M. Langmead Casserley lui-même, qui nous apporte, en un essai si bien balancé et si prometteur, sa pierre d'angle à l'édification d'une philosophie chrétienne digne de ce nom?

G. Dejaifve, S. J.

W. Sauer. — *Metaphysik auf sozialwissenschaftlicher Grundlage. Zugleich eine soziale Berufsethik.* Berlin, Duncker et Humblot, 1951, 24 × 17 cm., XII-430 p. Prix : broché, 32 marks ; relié, 35 marks.

W. Sauer est l'auteur de nombreux ouvrages de droit et de philosophie sociale. Le présent volume est une sorte de couronnement de toute son œuvre : il y développe une conception métaphysique sous-jacente à ses travaux antérieurs. Vaste synthèse, témoignant d'une immense érudition, dans laquelle l'auteur expose ses vues sur la vie, la nature, la liberté, la personnalité, les différentes formes de la valeur : scientifiques, esthétiques, morales, religieuses, individuelles, sociales, cosmiques, sur les problèmes de la science, de la politique, etc. Il ne s'agit pas ici d'une construction dialectique à la façon de Hegel ; l'auteur entend ne s'attacher qu'aux conclusions des sciences positives, pour en dégager les significations métaphysiques qu'elles suggèrent. Cette métaphysique apparaît comme une sorte de panthéisme éthique, selon lequel la réalité totale est conçue comme douée d'une énergie latente (« Am Anfang war die Kraft », p. 78), qui explicite progressivement ses virtualités, et tend vers l'organisation sociale du monde. Cet ouvrage contient certes bien des vues intéressantes et même profondes, à côté d'autres qui ne sont rien moins qu'évidentes et prouvées, en particulier au sujet de la nature de la religion et du phénomène religieux.

Ed. Brisbois, S. J.

J. M. Diez Alegria, S. J. — *Etica, Derecho e Historia.* El tema iusnaturalista en la problematica contemporanea. Coll. « Sapientia » Ciencias del Espiritu, I. Madrid, Sapientia, 1953, 22 × 15 cm., 228 p.

Dans cet ouvrage, l'auteur, qui est un spécialiste de la philosophie du Droit, étudie certains aspects de la conception scolastique du droit naturel, en les confrontant avec les positions de quelques auteurs contemporains. A propos des lois purement pénales, il rencontre l'opinion du P. Vermeersch qui admet la possibilité de telles lois ; selon l'auteur la violation de certaines lois positives n'est sans doute pas étrangère à l'ordre moral, mais elle peut n'y rentrer que sous la forme d'une imperfection positive « de tipo etico » (p. 58). Autre question que l'auteur examine à propos de la position tenue, entre autres, par le juriste argentin C. Cossio : le droit positif est-il amoral ? L'observation de la loi positive peut-elle se réduire à un simple comportement extérieur, indépendant de toute intention morale ? Un débiteur sera-t-il injuste s'il ne se résigne à payer ses dettes que pour échapper à la sanction de la loi, sans aucune volonté d'être juste ? La seconde partie de l'ouvrage traite de la question toujours actuelle de l'immutabilité, ou, selon la terminologie moderne, de la relativité du droit naturel. A ce propos, l'auteur rencontre les opinions de C. Cossio et de C. Larenz, qui rejettent le droit naturel, et celles de A. Guzzo et de J. Maritain qui réduisent le droit naturel à une sorte d'invariant dégagé de toute matière concrète et exprimant seulement les conditions constitutives formelles du droit, ordonnées à se concréter selon des formes diverses adaptées aux situations historiques auxquelles il doit s'appliquer. Nous ne pouvons songer à exposer dans ce bref compte rendu les vues de l'auteur sur ces diverses questions. Disons seulement que celui-ci y fait preuve d'une pensée personnelle et pénétrante, mais peut-être parfois un peu rigide.

Ed. Brisbois, S. J.

J. Delesalle. — *Essai sur le dialogue.* Coll. Croire et savoir, 2. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 380 frs.

La position de base de l'auteur dans le présent ouvrage est que le langage est à la pensée comme le corps est à l'âme : celle-ci n'accède à l'existence que par le corps dans lequel elle s'incarne ; ainsi la pensée n'émerge à la conscience que dans le langage qui la parle. Mais le langage appelle naturellement l'interlocuteur ; ainsi apparaît le dialogue, comme une nécessité de la pensée : l'homme

ne se connaît et ne connaît la vérité, objet de la pensée, qu'avec le concours d'autrui. Ce dialogue, l'homme, en tant qu'individu, est malheureusement exposé à en fausser le sens en cherchant à y faire prévaloir ses points de vue personnels, sa vérité et non la Vérité ; car la Vérité transcende les points de vue personnels, non pour les exclure sans doute, mais pour se les intégrer selon ce qu'ils expriment de richesse concrète. Ainsi apparaît la finalité du langage, qui est de faire l'unité des hommes en surmontant les différences qui les opposent. Cette unité, conclut l'auteur, ne peut être atteinte qu'avec le concours de Dieu et doit s'achever en Lui, car il est l'Autre transcendant, visé à travers l'autre humain, comme partenaire du dialogue ; et par la médiation de Celui qui est à la fois homme et Dieu, le Christ, le Verbe, c'est-à-dire la Parole incarnée. Spéculation brillante, comme on le voit, mais peut-être un peu fragile dans certaines de ses parties. Ed. Brisbois, S. J.

VARIA

Gregorianum. Indices generales 1920-1950. Volumina I-XXXI. Rome, Université Grégorienne, 1953, 23 × 16 cm., VIII, 456 p.

Les Tables des revues sont des instruments de travail trop précieux pour qu'on omette de les signaler. Celles du *Gregorianum,* qui viennent de sortir de presse, couvrent les trente et un premiers tomes de la revue (1929-1950) dont elles résument le contenu et dénotent les tendances. Elles sont très amples (455 pages), mais en partie par suite d'une disposition typographique bien aérée, qu'il y a lieu, nous semble-t-il, de souligner et de louer, car elle facilite grandement la consultation. L'ordre que suivent ces Tables est celui généralement adopté : 1. Articles et notes. 2. Index bibliographique (Table des comptes rendus). 3. Enfin, un Index par matières. De ces trois Indices, le plus important est sans doute le troisième car il constitue un véritable dépouillement des articles et une concentration systématique de leur contenu que ne peut fournir aucune bibliographie. Il permet aussi de prendre une connaissance assez approfondie de la manière dont la revue a réalisé son programme et maintenu ses idéaux. Les vocables et mots clefs montrent bien par la multitude des références à la théologie historique, à la dogmatique, spécialement à la scolastique, enfin à la philosophie, que la revue a visé durant ces trente ans à constituer un organe de véritable *recherche* philosophique et théologique exprimant fort adéquatement les préoccupations essentielles du centre d'étude si vivant que constitue la *Pontificia Università Gregoriana.* Ch. Martin, S. J.

Enciclopedia cattolica. Vol. XI : *Sca-Ter.* Cité du Vatican, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1953, 29 × 21 cm., 2048 col., 144 tableaux.

Dans ce onzième tome de l'*Enciclopedia cattolica,* qui achève la lettre S et entame déjà largement la lettre T, on relèvera surtout, outre les articles d'allure géographique et historique : *Sicilia, Siria, Spagna* (particulièrement fourni dans sa partie littéraire, archéologique et artistique), *Stati Uniti, Svezia, Svizzera,* quelques articles plus importants sur la philosophie et la théologie. Tel *scotismo,* et surtout *scolastica* (col. 121-140), riche en documentation, mais centré plutôt sur la philosophie que sur la théologie, et de loin plus étendu et plus fouillé que son pareil consacré à *teologia,* qui nous a paru un peu ténu. Le hasard des noms a aussi voulu que la philosophie moderne, surtout non catholique, soit représentée par nombre de monographies (Scheler, Schelling, Fr. von Schlegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Spencer, Spinoza...). Dans un autre domaine, on trouvera sous le vocable *suore* (col. 1528-1570) le catalogue de 395 dénominations de congrégations de sœurs, qu'on complètera, sous *terziare,* par celui de 61 organisations de tertiaires. D'autres articles, *statistica, segreto* (sacramentel, professionnel), *sopranaturale (ordine), sensi biblici,* etc., touchent à des questions toujours actuelles. L'encyclopédie garde son allure générale humaniste et son illustration reste choisie. Maintenant qu'elle touche à sa fin, nous

voudrions exprimer un vœu, que nous a suggéré la considération des Tables, en cours de parution, du *Dictionnaire de théologie catholique* : celui de voir l'*Enciclopedia cattolica* se clôturer par un *Index* des vocables ou mots-clefs, mais rangés par *ordre systématique des matières,* de manière, par exemple, que, sous le nom d'un pays, on relève tous les articles relatifs à ses diocèses, ses théologiens, ses philosophes, ses savants, ses artistes, ses revues, ses villes, abbayes, etc.; que, sous le mot de *morale,* on retrouve classées et systématisées toutes les questions de morale traitées, etc. Cet Index ferait de l'encyclopédie, nous semble-t-il, un instrument de travail de premier ordre, qui serait de nature à orienter un chercheur, avec une rapidité presque déconcertante, dans toute l'étendue d'une matière et, en particulier, par le truchement des articles, à le mettre en contact avec une bibliographie énorme et souvent récente. L'extension d'un tel Index ne nous paraît pas devoir être tellement considérable. Que la Direction de l'encyclopédie, seul juge compétent en dernière instance des possibilités de réalisation d'une telle suggestion, ne veuille voir, en tout cas, en celle-ci, que le désir d'assurer à son œuvre le rendement maximum qu'elle mérite.

Ch. Martin, S. J.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. Th. Klauser, en coll. Fr. J. Dölger†, H. Lietzmann †, J. H. Waszink et L. Wenger. Fasc. 13 : *Brüderlichkeit der Fürsten-Bulla.* Stuttgart, Hiersemann, 1953, 28 × 20 cm., col. 641-800. Prix : 12,50 marks.

La part prépondérante de ce treizième fascicule est consacrée aux deux articles *Buch* (Livre) et *Buchmalerei* (Miniature) (col. 664 à 772). Le premier d'entre eux est divisé en quatre sections : 1. Technique du livre : matière (papyrus, parchemin), l'écriture et instruments de copiste, forme et présentation, extension (rouleau, codex), conservation et multiplication, dispersion commerciale; 2. Le livre religieux ou sacré : origine, valeur religieuse, catégories; 3. Le livre dans sa signification symbolique ou métaphorique; 4. Enfin la conception particulière du livre *céleste* qu'utilise la divinité dans son gouvernement du monde (le livre de vie, le livre du jugement). L'article *Buchmalerei,* de son côté, est d'allure presque exclusivement technique et revient à un exposé succinct de nos connaissances (très relatives d'ailleurs pour tout ce qui précède le quatrième siècle après Jésus-Christ, faute de documentation) sur le développement de la miniature, tant chez les païens que chez les chrétiens, jusqu'au moyen âge. Deux répertoires sont ici surtout à signaler : celui des principaux manuscrits à miniatures (jusque vers l'an 1000) et celui des types anciens survivant au moyen âge (le Pasteur, le lion, etc.). Nous nous sommes déjà suffisamment exprimé précédemment sur le but, la nature, l'originalité et la valeur de ce *Reallexikon* pour devoir les signaler encore.

Ch. Martin, S. J.

Card. A. Baudrillart, A. De Meyer et Et. Van Cauwenbergh. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.* Fasc. LXXIII-LXXIV. *Clinge-Colman; Colman-Consalvi.* Paris, Letouzey, 1953, 28 × 20 cm., col. 1-256, 257-512.

Deux nouveaux fascicules du dictionnaire bien connu de tous les historiens et dont il n'est plus nécessaire de faire l'éloge. Bien entendu, toutes les notices n'ont pas la même importance. Et il nous paraît aussi qu'elles n'ont pas la même valeur. Parmi les notices historiques, il faut signaler avant tout l'article « Cluny » (col. 35-174) par G. de Valous, en tous points remarquable et dont la bibliographie mentionne près de 300 ouvrages. Ensuite, les articles « Codde » (vicaire apostolique de la Mission hollandaise, à la fin du XVII[e] s.) par A. C. de Veer; « Colette de Corbie » par S. Roisin; « Colomban » par F. O'Briain; « Commendone » (Giov.) par L. Van Meerbeeck; « Comminges » par Ch. Higounet; « Conon de Préneste » par Ch. Dereine. Parmi les notices principalement géo-

graphiques : avant tout « Cologne » par A. Franzen (col. 275-311) ; puis « Coïmbre » (P. David) ; « Coire » (M. H. Vicaire) ; « Colmar » (C. Laplatte) ; « Condom » (Ch. Bourgeat) ; « Congo Belge » (J. Van Wing) ; « Congo Français » (J. Bouchaud). Plusieurs de ces articles sont munis de cartes historiques ou géographiques. Ce n'est malheureusement pas le cas pour les deux articles sur le Congo, pour lesquels une carte — même en hors-texte, comme pour l'article « Chine » — n'aurait pas été inutile. Il y a naturellement un grand nombre de notices plus sommaires : ainsi on voit figurer 30 « Colonna » et 39 « Conrad ». Il y a aussi les notices concernant les anciens rois francs : les Clodomir, Clotaire, Clovis. Ils nous paraissent avoir été moins soignés que les autres. Nous pensons que l'auteur a eu raison de garder, pour le baptême de Clovis, la date traditionnelle 496, qui s'appuie sur Grégoire de Tours. Mais nous pensions éteinte la race des historiens qui considèrent les rois de France comme les successeurs de Clovis. Et nous déplorons que la partie bibliographique de ces notices ait été si négligée. Dans un dictionnaire de consultation, c'est précisément la partie qui doit être soignée par-dessus tout. Spécialement pour Clovis I^er^, on est ici loin du compte. Et les historiens pourront faire le travail à leurs propres frais.

R. Mols, S. J.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Hrsgb. v. O. Schmitt, E. Gall u. L. H. Heydenreich. Fasc. 30 : *Christus als Artz-Chuppa* ; 31 : *Chuppa-Cybele ;* 32 : *Cybele-Dämonen.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1953, 29 × 20 cm., col. 641-768, 769-896, 897-1024. Prix : 10 marks le fasc.

Parmi les notices principales de ces trois nouveaux fascicules du dictionnaire d'histoire de l'art en cours de parution, mentionnons les 10 articles consacrés à diverses représentations du Christ : comme médecin, comme marchand, comme laboureur, Christ de pitié, Christ en prison, etc. Un article de synthèse sur l'évolution historique du type christologique ; deux autres sur les monogrammes du Christ et sur les divers symboles employés pour signifier le Christ (très intéressants et riches en détails). L'architecture retiendra surtout les articles Cluniazenser et Dach (toit), dont le premier intéressera aussi particulièrement l'historien des ordres religieux. Parmi les thèmes iconographiques empruntés à l'antiquité : Chronos, Cicéron, Circé, Cloelia, Cybèle, Cyrus, Dédale et Icare. Très intéressant, surtout pour l'histoire de la prédication au moyen âge, l'article Concordantia caritatis. On entend sous ce nom des manuscrits devant servir de guide ou d'aide-mémoire aux prédicateurs et représentant par des images appropriées un ensemble de sujets se rapportant à chaque mystère de l'année liturgique et aux principaux évangiles du temporal et du sanctoral. Ces sujets sont choisis régulièrement à raison de deux dans l'Ancien Testament et de deux dans les mystères du monde végétal et animal, surtout d'après les bestiaires. Les thèmes de 156 tableaux imagés sont énumérés in-extenso. Ainsi, le portement de la Croix (thème n° 89) est accompagné de l'histoire d'Isaac portant le bois du sacrifice, de celle de la veuve de Sarepta, de la similitude de l'éléphant portant une tour au combat et du castor amenant le bois de la demeure où il sera tué. La notice « démons » dont une partie seulement a paru, à la fin du dernier fascicule, promet aussi d'être des plus intéressants. Les reproductions sont très nombreuses ; chacune est expliquée en détail. Une bibliographie accompagne chaque notice.

R. Mols, S. J.

Lectuur-Repertorium. Auteurslijst bevattende 23.000 Biobibliografische Nota's en 3.000 Portretten van Auteurs..., met waarde- en vakaanduiding van 90.000 literaire en vulgariserende werken, samengesteld door het A.S.K.B. onder redactie van J. Baers en P. Hardy. Tome II : H-R. 2^e^ édit., Anvers, Vlaamsche Boekcentrale, 1953, 20 × 13 cm., p. 1047-2132.

Le deuxième volume du *Lectuur-Repertorium* (sur l'ouvrage en général et

le premier tome en particulier, voir *N.R.Th.*, 1952, p. 1112) présente le répertoire des auteurs de langue néerlandaise ou traduits en néerlandais, allant de la lettre H jusqu'à la lettre R inclusivement (pp. 1053 à 2131). La masse du volume a forcé les éditeurs à réserver en son entier pour le troisième et dernier tome à paraître la lettre S dont la moitié aurait dû, d'après le plan prévu, figurer dans celui-ci. De ce deuxième volume, il nous suffira de répéter ce que nous avons écrit au sujet du premier : modèle de répertoire, complet, maniable, pratique, et qui dote nos bibliothèques (principalement les bibliothèques populaires ou celles destinées au grand public) d'un guide moral et culturel indispensable pour tout ce qui est de la littérature néerlandaise. Cela nous donne l'occasion de signaler que, pour le secteur français aussi, on trouvera dans le ..... (dont la ... édition vient de paraître) un équivalent approchant, moins exhaustif et plus sélectionné. Ch. Martin, S. J.

Cristianesimo e ragion di stato. L'umanesimo e il demoniaco nell'arte. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici a cura di E. Castelli. Centro Internazionale di Studi Umanistici. Rome-Milan, Bocca, 1953, 24 × 17 cm., XVI-312 p., 60 pl.

Du 5 au 8 avril 1952, se tint à Rome le 2e Congrès International d'Etudes Humanistes, à l'occasion d'une exposition de peintures et de sculptures des XVe-XVIe s. consacrée à un sujet intéressant au plus haut point l'histoire du sentiment religieux : « le démoniaque dans l'art ». Le congrès lui-même avait choisi comme thème de ses travaux : « Christianisme et Raison d'Etat dans l'art et dans la philosophie de l'Humanisme et de la Renaissance ». Ce recueil d'Actes se trouve donc naturellement divisé en deux parties. Une première, à résonances philosophiques : 17 contributions, parmi lesquelles Jean Daniélou, « Le démoniaque et la Raison d'Etat », M. de Gandilhac, H. Gouhier, G. Marcel, P. Mesnard, E. d'Ors. Une seconde à caractère artistique : 18 contributions, sur Bosch, Bruegel, Grünewald, Michel-Ange; sur « le diable dans la rue »; « le culte de l'image au moyen âge »; sur la magie, le monde des sorciers, l'antéchrist. A signaler tout particulièrement l'article très suggestif de Hans Sedlmayr, « Art du démoniaque et démonie de l'art » où l'auteur montre parfaitement comment telle représentation contemporaine du Christ est plus satanique que tous les anciens portraits de diables. A la fin de l'ouvrage, 60 reproductions photographiques sur les aspects divers du diable dans l'art aux XVe et XVIe siècles. R. Mols, S. J.

E. Gauthier. — *Le génie satirique de Louis Veuillot.* Paris-Lyon, E. Vitte, 1953, 23 × 14 cm., 478 p.

Le livre de M. Gauthier est une introduction rêvée à l'œuvre de Louis Veuillot. Car la satire est le ressort de cette œuvre et, fallût-il le regretter, il faut bien avouer que l'homme y était passé maître. M. G. a soigneusement inventorié les thèmes où s'exerça la verve de Veuillot, les cibles de sa raillerie. Classés selon ces thèmes, il a constitué un brillant florilège d'extraits. L'ensemble exprime une admiration que nous ne parvenons pas à partager. Louis Veuillot fut certes un croyant sincère; on ne peut suspecter la pureté de son zèle. Mais il est permis de croire que ce zèle fut peu éclairé et que son œuvre pour la défense des droits de l'Eglise, parce qu'elle était trop négative, fut au total peu salutaire.

J.-M. Faux, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Biographies

H. Maréchal, O.P. — *Précurseurs de Notre-Dame.* Nancy, Couvent Notre-Dame du Chêne, 1951, 19 × 12 cm., x-150 p. Prix : 250 frs. — Encouragé par la liturgie et nombre d'écrivains catholiques qui appliquent à la Sainte

Vierge des textes de l'A.T., l'auteur a recherché parmi les femmes d'Israël les annonciatrices de Notre-Dame, les femmes du peuple élu dont les vertus préfigurent celles de la Vierge. Il l'a fait avec discrétion, sans forcer les comparaisons, mais en montrant « le solide fondement au moyen de documents officiels, ecclésiastiques ou patristiques ». — A. V.

Dom I. Ryelandt. — *Saint Benoît. Sa physionomie morale.* 2e édit., Editions de Maredsous, 1952, 18 × 12 cm., 128 p. — Comme les autres hommes, les saints ont leur physionomie morale propre. Dom I. Ryelandt nous reconstitue celle de S. Benoît telle qu'elle apparaît à travers sa Règle, le livre II des Dialogues de saint Grégoire le Grand et telle qu'elle ressort d'une comparaison entre l'esprit de saint Benoît et celui de saint François de Sales. Travail de reconstitution que l'on sent animé par l'affection du fils pour son Père religieux. — A. V.

François d'Assise. « Sur les traces du Poverello ». Préface mystique par S. Fumet; textes et légendes par W. Hauser; 200 photos par L. von Matt. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, 24 × 17 cm., 320 p. Prix : broché, 220 frs belges; relié, 260 frs belges. — « Tout l'esprit franciscain s'appuye familièrement sur la nature », écrit St. Fumet dans la préface. Et ce beau livre d'images veut précisément nous aider à mieux comprendre saint François en nous offrant les splendides photos de l'Ombrie. En feuilletant toute cette beauté empaginée, ceux qui connaissent l'Italie centrale se souviendront avec une douce nostalgie, et ceux qui ne l'ont pas vue comprendront sans doute un peu mieux l'âme de saint François sculptée et ciselée par tant de douceur mais aussi de pauvreté. — J. P.

N. Salvaneschi. — *Sœur Claire,* trad. J. Delaire-Orsaire. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1953, 19 × 13 cm., 240 p. Prix : 78 frs belges. — Délicieuse vie de sainte Claire, « la petite plante de saint François ». Ce n'est pas une biographie au sens où ce terme évoque des développements arides et où les pages d'ascétisme alternent avec les conseils moraux et les miracles stupéfiants; non, c'est un merveilleux conte d'un siècle lointain! Sœur Claire — plus claire que son nom — vit devant nous simplement, joyeusement, durement. Le naturel et le surnaturel s'entrelacent; la grâce divine et la beauté humaine, la difficulté et le sourire, la nature et la méditation se mêlent pour nous donner la plus jolie vie qui soit. Mais devant tant de beauté et de lumière, n'oublie-t-on pas un peu que Claire a souffert, que sa vie fut pénible, que ses renoncements furent grands? Il est vrai qu'elle a tout caché sous son sourire, n'est-ce pas la joie parfaite de saint François? Un petit peu d'ombre : pourquoi avoir laissé passer tant de fautes d'impression? — J. P.

L. Lavelle. — *Quatre saints.* Paris, A. Michel, 1951, 19 × 12 cm., 214 p. — Le sainteté est « l'incarnation de l'esprit vivant ». Louis Lavelle nous le montre de façon saisissante en quatre saints : François d'Assise, le saint qui perçoit dans la nature la louange de Dieu; Jean de la Croix qui nous guide jusqu'aux sommets de la contemplation; Thérèse d'Avila en qui se réalise l'union de la contemplation et de l'action; François de Sales en qui s'est faite l'unité de la volonté et de l'amour. Un essai phénoménologique sur la sainteté précède ces quatre portraits et y introduit. — J. D.

L. Van den Bossche. — *Isabelle des Anges.* Tarascon-sur-Rhône (B. du R.), Editions du Carmel, 1951, 19 × 12 cm., 206 p. — Isabelle des Anges est la religieuse carmélite qui a le plus contribué à établir le Carmel en France après la Réforme de sainte Thérèse. Arrivée dans ce pays avec le premier groupe de carmélites espagnoles, elle sera la seule à y rester et à y mourir; « Le Seigneur m'ayant donné la France en partage », avait-elle écrit un jour. Nous assistons à l'histoire de ses fondations, ses démêlés avec le Cardinal de Bérulle; on y admire son courage, sa douceur, on éprouve avec elle sa nostalgie persistante de l'Espagne et avec elle on aime d'un amour très tendre son pays d'adoption. A travers tout, apparaît une grande religieuse, austère, toute donnée à Dieu, toute au service de ses sœurs, souriante et humaine. C'est écrit dans une langue agréable et charmante. — J. P.

J. Wicki, S. J. — *Le Père Jean Leunis S. J. (1532-1584) fondateur des Congrégations mariales.* Rome, Inst. Historicum S. J., 1951, 24 × 17 cm., xxii-138 p. — Au cours de son existence, la Compagnie de Jésus exerça une influence religieuse profonde par le moyen des Congrégations mariales. Si on n'ignorait pas que le jésuite Jean Leunis était à leur origine, on savait jusqu'ici bien peu de choses sur lui. La brochure du R. P. Wicki comble en grande partie cette lacune. Jean Leunis nous y apparaît tel qu'il fut : un homme en lutte constante avec lui-même dans la poursuite d'un idéal élevé. Ses défauts n'empêchèrent pas Dieu de se servir de lui pour fonder une œuvre de grand avenir. Ses faiblesses nous le rendent proche, ses luttes sont un stimulant pour les nôtres. — J. D.

W. Roper. — *Thomas More. Ecrits de Prison, précédés de la vie de Sir Thomas More.* Trad. P. Leyris. Coll. La vigne du Carmel. Paris, Edit. du Seuil, 1953, 16 × 13 cm., 224 p. Prix : 450 frs. — Ce petit livre contient toutes les lettres de prison de Thomas More, dont la plupart ont pour destinataire sa fille chérie Margaret, « le fruit le plus exquis de son éducation », et toutes les prières, instructions et méditations qu'il rédigea à la Tour. On y a joint, comme la meilleure des introductions, sa vie par son gendre William Roper, le « bon mari » de Margaret. De ces précieux textes, M. P. Leyris nous livre une admirable traduction qui nous ménage un vivant contact avec la grande âme de leur auteur et inspirateur. Et que ce contact est bienfaisant ! Ce sont vertus pour notre époque, cette probité, cette discrétion, cet humour même et surtout la fermeté de cette conscience que ne peuvent ébranler ni la menace de la mort, ni la presque unanimité des sages de son pays. — J.-M. F.

de Rouvray. — *A la gloire de Marie. Origines et histoire des religieuses maristes.* Coll. Les grands ordres monastiques, 32. Paris, Grasset, 1951, 19 × 12 cm., 284 p. — D'une plume alerte et vivante, l'auteur nous rapporte l'histoire des religieuses maristes, fondées par le P. Colin et la Mère Saint Joseph. Cette congrégation, parallèle à celle des Pères Maristes, a pris naissance dans le Roannais en 1823. Ses fondateurs, d'une foi vive, tenace et tendre à la fois, avaient vécu la Terreur et la déchristianisation et c'est pour rendre la France à Dieu qu'ils ont voulu fonder les Maristes. Un fait digne de remarque est l'amour que le saint Curé d'Ars portait à la congrégation naissante ; il lui a d'ailleurs envoyé de nombreuses postulantes et des meilleures. Nous assistons à toutes les histoires charmantes, édifiantes, joyeuses, héroïques des religieuses, qui dans la plus grande pauvreté — c'est un de leurs traits caractéristiques — essaiment jusqu'au Canada et en Océanie. — J. P.

G. Bernoville. — *Les religieuses de l'Assomption.* II. *L'œuvre et l'esprit. Histoire d'un siècle.* Coll. « Les grands ordres monastiques et Instituts religieux », XL. Paris, Grasset, 1951, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 390 frs. — Dans un premier volume, Bernoville nous avait donné la biographie de la fondatrice : Eugénie Milderet. C'est avec l'Institut lui-même, son esprit et son œuvre qu'il nous fait faire connaissance cette fois, et cela de manière vivante et concrète. Après avoir laissé la fondatrice nous exposer elle-même les thèmes spirituels qui lui étaient chers, il nous met en contact avec quelques-unes de ses filles, âmes d'élite. Sous sa conduite, nous parcourons ensuite les diverses fondations et assistons enfin à « une enquête à l'Externat de Paris » qui nous renseigne sur l'éducation de l'Assomption face à notre temps. — J. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Agel A. — *Le prêtre à l'écran.* Coll. Présence du Catholicisme, 13. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 124 p. Prix : 360 frs.

Alt Albrecht. — *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.* Band II. Munich, C. H. Beck, 1953, 23 × 17 cm., 476 p. Prix : broché, 28 marks ; relié, 32 marks.

Amour (L') du prochain. Coll. Cahiers de la vie spirituelle. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 404 p.

ASVELD P. — *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation.* Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, 11. Louvain, Nauwelaerts, 1953, 24 × 17 cm., x-246 p. Prix : 135 frs.

BAUDUCCO F. M. — *Storia d'un Domma.* Centenario della definizione dell'Immacolata (1854-1954). Collezione opuscoli apologetici, serie XIIIa, n. 179-180-181. Chieri (Tor.), Casa S. Antonio, 1954, 15 × 11 cm., 68 p. Prix : 100 lires.

BEAUDENOM (Chan.). — *Formation à l'humilité.* Un mois de méditations et d'exercices. Nouv. édit. par A. Pépin, A.A. Paris, Lethielleux, 1953, 19 × 12 cm., 264 p. Prix : 520 frs.

Bibel-Lexikon. Hrsgb. v. H. HAAG in Verbindung mit A. VAN DEN BORN u. zahlreichen Fanchgelehrten. Lief. 5 : *Jude-Matthäusevangelium.* Einsiedln-Zurich-Cologne, Benzinger Verlag, 1954, 26 × 17 cm., col. 869-1092. Prix : 11 frs suisses.

BOTTE B., O.S.B. et MOHRMANN Ch. — *L'Ordinaire de la Messe.* Texte critique, traduction et études. Coll. Etudes Liturgiques, n° 2. Paris, Edit. du Cerf ; Louvain, Abbaye du Mont-César, 1953, 25 × 17 cm., 152 p. Prix : 630 frs franç. ou 90 frs belges.

BRISEBOIS G. M., O.F.M. — *De natura iuridica domus religiosae.* Coll. Studia Antoniana, 6. Rome, Pont. Athenaeum Antonianum, 1953, 25 × 17 cm., XVIII-88 p.

CAGGIANO E., O.F.M. — *La B.V. Maria Immacolata.* Le encicliche di Pio IX, Pio X, Pio XII sull'Immacolata Concezione di Maria SS. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., 112 p. Prix : 150 lires.

CERFAUX L., COPPENS J., DE LANGHE R., DE LEEUW V., DESCAMPS A., GIBLET J. et RIGAUX B. — *L'attente du Messie.* Coll. Recherches bibliques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 21 × 14 cm., 188 p. Prix : 150 frs.

CHANG P., O.F.M. — *De relationibus iuridicis inter superiores regulares et moniales exemptas ipsis subditas (secundum Codicem vigentem).* Munster, Regensberg, 1953, 21 × 15 cm., 80 p. Prix : 5 marks.

CHAVASSE A., FRISQUE J., DENIS H. et GARNIER R. — *Eglise et Apostolat.* Coll. « Eglise vivante ». Tournai, Casterman, 1953, 21 × 15 cm., XII-260 p. Prix : 75 frs.

Collana di Studi Filosofici Rosminiani. Milan, S.A.L.E. « Sodalitas », 23 × 16 cm.

I. G. ROVEA. — *Filosofia e religione in Antonio Rosmini.* Préf. de M. F. Sciacca. 1951, XVI-176 p. Prix : 600 lires.

II. M. T. ANTONELLI. — *L'ascesi cristiana in Antonio Rosmini,* 1952, 120 p. Prix : 450 lires.

III. P. PRINI. — *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini,* 1953, 88 p. Prix : 400 lires.

IV. A. FRANCHI. — *Saggio sul sistema ontologico di Antonio Rosmini,* 1953, 112 p. Prix : 450 lires.

Coniectanea Neotestamentica. Lund, Gleerup ; Copenhague, Munksgaard, 24 × 16 cm.

XIII. H. S. NYBERG. — *Zum grammatischen Verständnis von Matth. 12, 44 f.* H. RIESENFELD. — *Zum Partizip Matth. 24, 41.* 1949, 16 p. Prix : 1,50 kr.

XIV. H. & B. RIESENFELD. — *Repertorium Lexicographicum Graecum.* A Catalogue of Indexes and Dictionaries to Greek Authors. 1953, 96 p. Prix : 14 kr.

CONZELMANN H. — *Die Mitte der Zeit.* Studien zur Theologie des Lukas. Coll. Beiträge zur historischen Theologie, 17. Tubingue, Mohr, 1954, 23 × 16 cm., VIII-210 p. Prix : 20,60 marks.

CULLMANN O. — *La Tradition.* Problème exégétique, historique et théologique. Coll. Cahiers Théologiques, 33. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1953, 24 × 16 cm., 56 p. Prix : 3,35 frs suisses.

DANIEL Y. — *La nouvelle que vous attendez appelée Evangile.* Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 18 × 12 cm., 328 p. Prix : 450 frs.

Decreto (Il) « Post Obitum ». Riflessioni Giuridiche e storiche di Ugo Honan. Domodossola, « Charitas », 1949, 19 × 13 cm., 48 p.

DEMAGNY J.-D. — *Les idées politiques de Jeremias Gotthelf et de Gottfried Keller et leur évolution.* La Celle-Saint-Cloud (S.-et-O.), 77 Avenue des Gressets, 1954, 24 × 16 cm., 272 p.

DREES Cl. — *Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster.* Coll. Franziskanische Forschungen, 9. Werl/Westf., Dietrich-Coelde-Verlag, 1954, 23 × 16 cm., 96*-380 p. Prix : 18 marks.

DUBOIS Marcel, C.ss.R. — *Manuel du sacristain.* Basilique Sainte-Anne, Librairie alphonsienne, 1952, 18 × 11 cm., 200 p. Prix : 1,50 $.

— *Cérémonial des servants et du clergé.* Ibid., 1953, 23 × 14 cm., 450 p. Prix : relié, 2,50 $.

— *Cérémonial du célébrant et des ministres sacrés.* Ibid., 1953, 23 × 14 cm., 734 p.

DUHAMELET G. — *Mère Marie-Xavier Voirin,* Fondatrice de la Congrégation des Sœurs de la Providence et de l'Immaculée Conception de Champion. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 20 × 13 cm., 368 p.

DUMÉRY H. — *Foi et interrogation.* Coll. « Notre Monde », 9. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 400 frs.

DUMONT C.-J., O.P. — *Les voies de l'unité chrétienne.* Doctrine et spiritualité. Coll. Unam Sanctam, n° 26. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., 232 p.

DUMOULIN H., S. J. — *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan.* Trad. by R. Fuller Sasaki. New York, The First Zen Institute of America, 1953, 26 × 18 cm., XXII-146 p. Prix : 4,50 $.

EICHMANN-MÖRSDORF. — *Kirchenrecht.* I Band : Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht. II Band : Sachenrecht. Coll. Wissenschaftliche Handbibliothek. 2 vol., 7e édit., Paderborn, Schöningh, 1953, 24 × 16 cm., 556 et 512 p. Prix : broché, 18 et 16 marks ; relié, 22 et 20 marks.

ELLUL J. — *L'homme et l'argent (Nova et Vetera).* Coll. « L'actualité protestante ». Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954, 18 × 13 cm., 220 p. Prix : 5,50 frs suisses.

English Historical Documents édit. par David C. DOUGLAS. Vol. II, *1042-1189* édit. par David C. DOUGLAS et George W. GREENAWAY. Londres, Eyre & Spottiswoode, 1953, 25 × 17 cm., XXIV-1014 p. Prix : 80 sh.

Enseignements (Les) Pontificaux. Coll. Présentation et Tables par les Moines de Solesmes. Paris-Tournai, Desclée & Cie, 18 × 11 cm.

N° 200. *La Paix intérieure des Nations.* 660 p. Prix : 110 frs belges.

N° 201. *Le Corps humain.* 297 p. Prix : 70 frs belges.

N° 202. *Le problème féminin.* 277 p. Prix : 70 frs belges.

FISCHER G. — *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant.* Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers. Coll. Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, V. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 15 cm., XVI-260 p.

FONDEVILA J. M., S. J. — *Ideas Trinitarias y cristologicas de Marcelo de Ancyra.* Pontificia Universitas Gregoriana. Madrid, 1953, 24 × 17 cm., 68 p.

GEMELLI A., O.F.M. — *Gli Istituti secolari.* 3e édit., Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., 94 p. Prix : 150 lires.

GEORGE A., S.M. — *A l'écoute de la parole de Dieu.* Plans de travail pour aborder la Bible. Paris, Equipes Enseignantes, 1953, 21 × 14 cm., 84 p. Prix : 200 frs.

Grosse (Der) Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Band III : *Drehachse bis Geopolitik.* 5e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 25 × 16 cm., 1520 col. Prix de souscription : 39 à 52 marks suivant reliure.

GUIBERT (DE) J., S. J. — *La spiritualité de la Compagnie de Jésus.* Esquisse historique. Ouvrage posthume. Coll. Bibliotheca Instituti Historici S. I., vol. IV, Rome, Institutum Historicum S. I., 1953, 24 × 16 cm., XL-660-VIII p. Prix : 5 $.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*